Dr. Abdul Chalik

ISLAM, NEGARA

DAN MASA DEPAN IDEOLOGI POLITIK

Dr. Abdul Chalik

ISLAM, NEGARA
DAN MASA DEPAN IDEOLOGI POLITIK

ISLAM, NEGARA

DAN MASA DEPAN IDEOLOGI POLITIK

Dr. Abdul Chalik

Editor:

Perwajahan Isi: Abi Fairuz Ulil Albab

Desain Sampul: Haitami El-Jaid

Pemeriksa Aksara: Ratih Ind. & Diah Risti

Cetakan Pertama: Juni 2017

Penerbit:

PUSTAKA PELAJAR

Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167

Telp. (0274) 381542, Fax. (0274) 383083

e-mail: pustakapelajar@yahoo.com

ISBN: 978-602-229-748-2

KATA PENGANTAR

Kajian tentang politik dalam Islam memiliki nuansa yang berbeda dibandingkan dengan isu-isu lain, seperti ibadah, akhlak dan muamalat. Pemberian perhatian dari berbagai kalangan terhadap isu ini cukup menonjol dalam rentang abad kesejarahan perjalanan Islam, terutama dalam satu abad terakhir ketika berbagai gejolak dan gerakan politik secara bersamaan terjadi di negara-negara yang mayoritas berpenduduk Muslim.

Isu politik dalam Islam masih cukup menarik untuk diperbincangkan. Setidaknya muncul empat alasan mengapa isu-isu tersebut masih dianggap penting untuk dibicarakan. *Pertama*, munculnya anggapan bahwa isu politik merupakan isu agama, artinya kajian tentang politik disamakan dengan kajian tentang hudud, qishas, ibadah, faraid dan berbagai jenisnya yang merupakan satu kesatuan dalam studi keagamaan. Di beberapa kitab klasik, kajian politik masuk dalam *bab al-siyasah*, suatu kajian yang keberadaannya merupakan keniscayaan untuk menjadi bagian dari praktik iba-

dah (*thalab al-ilm*). *Kedua,* munculnya berbagai desakan untuk kembali pada ajaran dan praktik klasik dalam kehidupan kenegaraan, terutama kembali pada ajaran Nabi dan *khulafa' al-rasyidin.* Dua era tersebut dianggap sebagai era keemasan (*golden age*) dalam praktik perpolitikan yang sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. *Ketiga*, pada saat yang bersamaan, praktik demokrasi ala Barat di berbagai negara yang mayoritas Muslim justru melahirkan instabilitas dan ketidaknyamanan karena dianggap prematur dan bertentangan dengan tradisi yang sudah lama dibangun oleh penduduk setempat. Demokrasi kemudian melahirkan hegemoni dan pemaksaan negara-negara tertentu yang dianggap terlalu vulgar dalam mempraktikkan demokrasi dalam kehidupan bernegara. *Keempat*, pada saat yang bersamaan di beberapa Perguruan Tinggi Islam, kajian Islam politik dan politik Islam justru memperoleh ruang yang sangat luas. Di beberapa IAIN/UIN terdapat program Studi Politik Islam yang salah satu misinya mengembangkan dan memperluas kajian-kajian politik Islam dan Islam politik dalam ranah teoretik dan praktik.

Sesungguhnya, kajian tentang politik Islam adalah kajian yang masih cukup menarik. Literatur dan sumber bacaan yang dapat diakses oleh mahasiswa maupun pemerhati adalah literatur yang memiliki *sanad* cukup kuat, terutama literatur klasik. Selain al-Qur'an dan al-Hadis yang dapat dengan mudah ditemukan berbagai sumber kajian politik, juga beberapa tafsir dan kitab Hadis yang ditulis pada abad

VII dan VIII M. Di sisi lain, kita juga dapat menemukan literatur utama kajian politik Islam dari pemikir yang lahir pada abad IX, X dan XI M seperti al-Mawardi, Ibn Khaldun, al-Ghazali, al-Farabi. Karya al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* dan Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, merupakan literatur klasik yang sangat kaya akan ide dan wawasan politik yang masih seksi untuk dibicarakan hingga sekarang. Sementara kita juga dapat mengkaji karya Ibn Taimiyyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah,* yang merupakan pikiran-pikiran segar yang masih cukup relevan untuk diperbincangkan hingga sekarang. Sementara pada literatur pada awal-awal era modern, kita dapat mengakses karya-karya Muhammad Rasyid Ridha, Ali Abdul Raziq dan beberapa ilmuwan yang lahir pada abad XIX M.

Pada era abad20-an, kajian politik Islam sudah cukup mewarnai studi-studi keislaman. Di beberapa perguruan tinggi di Timur Tengah muncul beberapa karya akademik dari dosen dan guru besar yang memiliki *concern* terhadap isu-isu politik. Demikian pula yang terjadi di Indonesia. Disertasi dan karya akademik dosen IAIN pada 1980/90-an sudah banyak diterbitkan dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, baik mengambil *locus* politik Islam secara luas maupun isu-isu lokal keindonesiaan. Ada beberapa nama yang patut disebut seperti Deliar Noer, Munawir Sjadzali, Bachtiar Effendy, Fachry Ali dan beberapa nama lain yang cukup menonjol dalam kajian politik Islam.

Bagaimana dengan literatur yang ditulis oleh ilmuwan Barat? Studi tentang Timur di beberapa universitas Barat sudah lama berkembang. Studi tentang Islam sudah terjadi dari abad XVII hingga sekarang, sehingga muncul *Islamic Studies* di beberapa universitas. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika karya-karya akademik mereka lebih menonjol dan (bahkan) lebih banyak dibandingkan dengan karya akademik yang ditulis oleh penulis dari Islam. Nama-nama populer seperti Bernard Lewis, M. Watt, Marshall G. Hudgson, HAR. Gibb, D. MacDonald, dan lain-lain akan banyak mewarnai perpustakaan kajian politik Islam. Demikian pula seperti John L. Esposito, J. Obert Voll, Charle J. Adam adalah nama-nama yang akan banyak meramaikan rak-rak perpustakaan di IAIN/UIN.

Tulisan saudara Abdul Chalik tentang hubungan Islam dan Negara (politik) hadir pada saat yang tepat, yakni ketika isu politik Islam cukup banyak dan hangat dibicarakan oleh berbagai kalangan. Munculnya ISIS (Islamic State of Iraq and Syiria) yang mengusung pendirian khilafah dengan gerakan kekerasan ekstrem—merupakan salah satu isu penting dalam lima tahun terakhir. Karenanya, saya menyambut baik dan mengapresiasi atas karya ini yang bukan saja berfungsi sebagai literatur bagi para mahasiswa pascasarjana dan mahasiswa S1 yang berminat pada studi politik Islam, tetapi juga bagi khalayak umum yang berminat pada studi politik Islam. Dengan hadirnya karya ini, mudah-mu-

dahan dibarengi dengan karya serupa oleh pihak lain untuk memperkaya kajian politik Islam.●

Surabaya, September 2016

Prof. Achmad Jainuri, MA., Ph.D
Guru Besar Islam Modern
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel
Surabaya (UINSA)

PENGANTAR PENULIS

Buku ini sebagian kecil merupakan *Blue Print* riset saya tentang *khilafah islamiyah* yang dipersiapkan untuk kepentingan penyelesaian studi di Pascasarjana IAIN Sunan Ampel tahun 1999. Saya mempersiapkan kajian teoretik dengan khilafah dan pemerintahan Islam dengan amat serius, sehingga membutuhkan waktu yang cukup lama untuk menyelesaikan pekerjaan riset tersebut. Pada sisi lain, isi buku ini merupakan hasil dari riset *Demokrasi Lokal* yang dibiayai MORA tahun 2012 yang sudah saya terbitkan di beberapa jurnal.

Ketika mengajar mata kuliah *Politik Islam Kontemporer* di konsentrasi Pemikiran Islam, muncul keinginan untuk menerbitkan hasil riset saya dan beberapa tulisan yang sudah saya muat di beberapa jurnal. Keinginan saya sangat sederhana, yakni agar para mahasiswa tidak banyak mengalami kesulitan dalam mendapatkan referensi politik Islam dan sekaligus sebagai bahan kajian lebih lanjut tentang hubungan Islam dan Negara. Karena isu-isu yang dikembang-

kan dalam buku ini adalah hubungan Islam dan Negara, maka sangat tepat jika buku ini menjadi bahan bacaan bagi mahasiswa S2 konsentrasi Pemikiran Islam dan mahasiswa S1 program studi Pemikiran Politik Islam di Fakultas Ushuluddin.

Perbincangan hubungan agama dan negara dalam Islam memang tidak ada habisnya, bahkan selalu relevan untuk diperbincangkan. Di tengah dunia Islam mengalami pergolakan politik dan di bagian lain sedang melakukan improvisasi politik, maka perdebatan agama dan negara juga mengalami situasi sedemikian rupa. Perdebatan itu bukan sekadar menjadi konsumsi akademisi di perguruan tinggi dan aktivis gerakan, melainkan juga pelaku-pelaku politik mulai pada level terendah hingga tertinggi. Di Timur Tengah, di mana Islam menjadi bagian tidak terpisahkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, perdebatan antara *islamiyyin* dan *wathaniyyin* terus menggema pada level elite politik, dan tidak berhenti di situ, perdebatan dan diskusi masuk pada ranah praksis, yakni gerakan nyata dalam kehidupan bernegara. Sementara di Indonesia, perdebatan dan gerakan nyata masih pada level elite menengah ke bawah, atau masih pada tataran gerakan sporadis-terbatas oleh berbagai aktivis Islam yang selalu mengusung isu-isu agama (formal) dalam kehidupan negara.

Kehadiran buku ini (setidaknya) dapat memperkuat dan memperkaya referensi tentang Islam politik di kalangan masyarakat muslim Indonesia, dan sekaligus sebagai bahan

kajian lebih lanjut bagi para mahasiswa. Buku ini di samping mengambil kasus-kasus Islam politik di Mesir dan Saudi Arabia, juga mengkontekskan dengan isu lokal Indonesia, terutama dalam perumusan konsep konstitusi pada awal-awal pembentukan negara serta pergolakan-pergolakan politik pada awal-awal kemerdekaan.

Atas kehadiran buku ini, saya patut berterima kasih kepada guru saya Prof. H. Achmad Djainuri, MA., Ph.D dan Prof. H. Thoha Hamim, MA. Ph.D dan kepada keduanya buku ini saya persembahkan. Di samping sebagai *advisor* ketika masih kuliah, keduanya banyak memberikan warna dan inspirasi atas beberapa *content* dalam buku ini. Terutama kepada Pak Djainuri, beberapa bagian buku ini dikoreksi langsung dan beberapa catatan penting cukup mewarnai dalam buku ini.

Selebihnya, buku ini saya persembahkan kepada para mahasiswa Pemikiran Islam dan mahasiswa Prodi Pemikiran Politik Islam, dan kepadanya saya berharap lahir karya akademik bidang kajian politik Islam yang lebih berkarakter dan memiliki dampak akademis yang luas. Semoga!●

Penulis

DAFTAR ISI

Bagian Ketiga

Bagian Keempat

Bagian Kelima

Bagian Pertama

PENDAHULUAN

Perbincangan lembaga politik Islam belakangan ini semakin menarik seiring dengan meluasnya pengaruh demokrasi Barat yang hampir menyentuh setiap segmen kehidupan. Demokrasi Barat seakan menjadi pilihan akhir ideologi-ideologi besar, termasuk di dalamnya, Islam.

Negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam[1] tidak mampu bertahan menghadapi lembaga politik yang memungkinkan lebih mengakar daripada lembaga politik Islam, atau lembaga politik tradisional yang diadopsi dari warisan nenek moyangnya. Kalaupun tetap bertahan dengan

---

[1]Negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam di Timur Tengah (Arab khususnya) dalam banyak hal masih mengacu kepada Barat. Bentuk negara nasional *(nation-state)* yang berlaku di Arab adalah hasil ciptaan Barat (khususnya Inggris) yang juga berpengaruh terhadap sistem kenegaraannya. Lihat Azyumardi Azra. *Pergolakan Politik Islam*(Jakarta: Paramadina, 1996), 54.

pola ketradisionalannya, friksi-friksi politik sulit terhindarkan yang pada akhirnya berakibat runtuhnya kehidupan bermasyarakat.

Keberhasilan Islam yang ditunjukkan oleh Nabi dalam menciptakan tatanan politik membuat kekaguman banyak masyarakat, etika dan kebudayaan telah memberikan kontribusi penting bagi peradaban dunia. Namun, keberhasilan tersebut tidak diikuti oleh keberhasilan di bidang politik. Hal ini diakui oleh Oliver Roy dalam *The Failure of Islam, "Islamist has been transformed into a type of neofundamentalism concerned solely, reestablishing muslim law, the syariah, without inventing new political forms*. [2]

Hal ini tidak berarti, bahwa Roy menyatakan Nabi sebagai pembawa risalah tidak melengkapinya dengan adanya sistem politik yang jelas. Tetapi, bahwa umat Islam pasca Nabi meninggal tidak memiliki patokan yang baku mengenai sistem politik, dan kenyataannya mereka cenderung berbeda dalam menafsirkan sistem politik Islam.

Pertanyaannya kemudian adalah: apakah ajaran Islam itu memberikan konsep yang jelas tentang politik, atau hanya mengajarkan nilai moral agama saja?

---

[2] Oliver Roy, *The Failure of Islam* (Harvard:Harvard University Press, 1994), ix. Dalam tesis ini Roy tidak menjelaskan lebih jauh alasan kegagalan Islam dalam hal politik.

Mengenai konsep politik Islam, di kalangan ulama dan pemerhati sepakat, bahwa persoalan ini menjadi *zhannī al dalālah*. Karena al-Qur'an cenderung memberikan ruang penafsiran yang berbeda-beda, begitu pula dasar-dasar hukum yang disandarkan kepada Nabi. Sebagaimana diketahui bahwa Nabi tidak meninggalkan wasiat tertentu tentang siapa yang akan menggantikan kedudukannya sebagai pemimpin umat Islam Madinah.[3] Sementara klaim kelompok 'Alī, menantu Nabi, bahwa ia telah mewasiati 'Alī sebagai penggantinya yang didasarkan pada hadis-hadis *ghadir-khumm* kesahihannya perlu dipertanyakan. Ulama Sunnī cenderung menolak seluruh klaim tersebut. Di samping periwayatannya dianggap tidak mutawatir, hadis tersebut dikenal masyarakat setelah Nabi wafat, sehingga tingkat subjektivitasnya sangat tinggi. Oleh karena, Nabi tidak meninggalkan wasiat, sahabat-sahabat senior seperti Abū Bakar, 'Umar bin Khaththāb, Abū 'Ubaidah berkumpul di *Tsaqīfah Banī Sa'idah* untuk membicarakan kepemimpinan umat Islam. Forum dan masyarakat[4] memutuskan untuk mengangkat Abū Bakar sebagai pengganti Nabi, sebagai pemimpin umat Islam. Terpilihnya Abū Bakar sebagai pemimpin umat sete-

---

[3]Hugh Kennedy, *The Prophet And The Age of Caliphate* (London:Longman Limited Group, 1986), 50.

[4]Dalam suatu riwayat, hanya 'Ali dan 'Aisyah yang keberatan dengan pengangkatan Abū Bakar, lihat Muhammad Rahmud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden:E. J. Brill, 1967), 82.

lah Nabi, memunculkan istilah baru dalam khazanah politik Islam yang kemudian dikenal dengan sebutan khalifah[5] atau *khulafā al-rāsyidīn.*

Sebagaimana Abū Bakar, penggantinya 'Umar bin Khaththāb, 'Utsmān bin 'Affan dan 'Alī bin Abī Thalib yang dikenal dengan *khulafā al-rāsyidīn* (khalifah yang mendapat petunjuk) memakai *laqob* khalifah untuk menunjuk status kepemimpinannya. Keempat khalifah tersebut dianggap sebagai khalifah utama (*ideal caliphs*) yang dipilih berdasarkan kesepakatan umat Islam oleh utusan tokoh-tokoh sahabat Nabi dan utusan suku. [6]

Proses pemilihan yang pertama kali dilakukan oleh khalifah empat telah mengalami penyimpangan pada masa Umayyah. Kepemimpinan umat tidak lagi pada otoritas publik, melainkan atas selera penguasa.[7] Otoritas publik untuk menentukan pemimpin dialihkan pada otoritas keluarga, sehingga yang terjadi adalah khalifah turun-temurun.

---

[5] Tidak ada keterangan apakah sebutan khalifah kepada Abū Bakar muncul di forum tersebut atau belakangan setelah Abū Bakar dipilih menjadi pemimpin umat Islam.

[6] Qomarudin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal (Bandung:Pustaka, 1987), 21.

[7] Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph* (Cambridge:Cambridge University Press, 1990), 13. Lihat pula Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 64.

Di samping itu, dinasti Umayyah telah mengganti fungsi khalifah dari *khalîfaturrasûl* (pengganti Rasulullah) ke *khalîfatullâh* (wakil Allah).[8] Penggantian istilah ini dimaksudkan semata-mata untuk mencari legitimasi politik, agar kepemimpinannya diterima secara luas di masyarakat.

Belakangan persoalan muncul, apakah khalifah memiliki otoritas agama atau otoritas politik, dan apakah Islam memiliki konsep yang baku mengenai pemerintahan, atau sekadar mengangkat persoalan yang berkembang di masyarakat lalu diatasnamakan Islam?

Penegasan teks al-Qur'ān mengenai khalifah,[9] sebagaimana disebut di awal tulisan ini keberadaannya sebagai *zhannī al-dalālah*. Teks al-Qur'ān tersebut cenderung interpretatif. Sebagian berpendapat, bahwa ayat-ayat tentang khalifah sama sekali tidak mempunyai implikasi politis, sebagian lain berpendapat sebaliknya. Sebagaimana Qomaruddin Khan dan 'Alī 'Abdurāziq cenderung menafikan implikasi politis ayat-ayat yang bersinggungan dengan khalifah.

Dalam pemikiran politik Islam, sebagaimana dikatakan oleh Din Syamsuddin, ada tiga paradigma konsep pemerintahan yang menandai hubungan antara agama dan nega-

---

[8] *Ibid.*

[9] Mengenai khalifah selanjutnya baca QS. al-Baqarah: 30, al-Sād: 26, al-A'rāf: 74 dan 79.

ra.[10] *Pertama*, kecenderungan untuk menyatukan agama dan negara, wilayah agama juga meliputi wilayah politik. Menurut konsep ini negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan Ilahi *(divine sovereignity)*, karena kedaulatan itu berasal dan ada pada tangan Tuhan. Paradigma ini dianut oleh kelompok syiah yang memandang negara mempunyai fungsi keagamaan.

Paradigma *kedua*, memandang agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu hubungan timbal balik dan saling memerlukan. Agama memerlukan negara, karena dengan negara, agama dapat berkembang. Sebaliknya negara memerlukan agama, karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral. Pandangan ini diwakili oleh ulama Sunnī, seperti al-Māwardī (w. 1058), seorang kritikus politik terkemuka. Pemikir lainnya adalah al-Ghazālī (w.1111), kendati al-Ghazālī tidak secara khusus dikenal sebagai pemikir politik, namun beberapa karyanya mengandung pemikiran-pemikiran politik yang signifikan.

Paradigma *ketiga* bersifat sekularistik. Paradigma ini menolak baik hubungan integratik atau simbiotik antara agama dan negara. Sebagai gantinya para sekuralistik mengajukan pemisahan agama dan negara. Dalam konteks Islam,

---

[10] Din Syamsudin, "Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam *Ulumul Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan,* No. 2 Vol. IV (1993), 5-7.

paradigma ini menolak Islam sebagai dasar negara, atau paling tidak menolak determinasi Islam akan bentuk tertentu dari negara.

Salah seorang pemrakarsa pemikiran ini adalah ‘Alī ‘Abdurāziq, seorang cendekiawan muslim Mesir. Pada 1925, Ali menerbitkan buku yang sangat populer, *al-Islām wa Ushūl al-Hukm* yang menimbulkan kontroversi luas waktu itu. Ketiga pemikiran di atas menjadi standar dan tarik-menarik yang cukup rentan di kalangan pemikir Muslim sampai kini.

Sementara khalifah yang pertama kali diperkenalkan oleh *al-khulafā al-rāsyidin* berupaya untuk menegakkan nilai inklusivitas dengan pemberian ruang gerak yang lebih terbuka terhadap sistem kekuasaan, bahwa pemimpin tidak harus datang dari kelas tertentu, melainkan seluruh komponen masyarakat serta ruang publik yang lebih luas untuk berpartisipasi dalam menjunjung nilai-nilai kebersamaan. Dari sini timbul pertanyaan, mengapa bentuk idealisasi itu baru muncul setelah wafatnya Nabi saw. Ada yang berpendapat, Nabi saw tidak membentuk sistem pemerintahan yang utuh sebagaimana yang terjadi pada generasi sesudahnya. Hal itu disebabkan oleh posisi Nabi saw sendiri sebagai rasul yang dalam beberapa hal langsung dibimbing oleh Allah. Sementara khalifah sesudahnya tidaklah demikian, kepemimpinan mereka ditentukan oleh umat. Pemerintahan

ideal pada masa Nabi belum terbentuk,[11] yang ada hanyalah sebuah cita-cita membangun masyarakat dalam komunitas negara-bangsa akan tetapi belum mencapai sistem pemerintahan ideal. Masa ini merupakan *embrio* yang pada tahap berikutnya diteruskan oleh para sahabat. Sebab, jika memang posisi Nabi sebagai kepala pemerintahan sangat mungkin sudah melakukan kaderisasi atau ada wasiat tertentu untuk menggantikan posisinya. Yang terjadi malah sebaliknya, Nabi tidak memberikan reaksi terhadap kemungkinan yang akan terjadi sesudahnya.[12]

"Piagam Madinah" menegaskan bahwa, Nabi menetapkan ketentuan yang disepakati bersama, bukan mendirikan negara agama. Seluruh kelompok agama dan suku diberikan otonomi penuh untuk memelihara tradisi masing-masing. Ketentuan tersebut lebih didasarkan pada konsensus daripada paksaan.[13] Dokumen ini sama dengan teori kontraknya J.J. Rousseau yang menyatakan, bahwa kebebasan bukanlah kebebasan liberal dari individu, tetapi kebebasan untuk semua masyarakat. Kebebasan ini merupakan implikasi positif dari kebebasan untuk semua.[14]

---

[11]Qomarudin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, terj. (Bandung:Pustaka, 1983), 109.

[12] *Ibid.*, 109-110.

[13] Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairun Salim HS dan Imam Baehaqy (Yogyakarta:LKiS, 1993), 20.

[14] *Ibid.*, 21.

Sebenarnya, tidak ada pemikir-pemikir ahli yang mempersoalkan, bahwa keharusan untuk menegakkannya khalifah sebagaimana di dalam al-Qur'ān atau al-Sunnah. Dapat dijelaskan, bahwa istilah khalifah beserta kata jadiannya yang terdapat di dalam al-Qur'ān tidak dipergunakan dalam pengertian politik, akan tetapi sebagai "pewarisan kekuasaan" atau "yang menerima warisan kekuasaan" saja.[15] Walaupun begitu setelah Nabi wafat, negara yang ditegakkan disebut khalifah yang berarti rezim penerima kekuasaan. Dalam tradisi sunnī disepakati, bahwa Nabi tidak pernah mengangkat dirinya, jadi khalifah tidak mungkin diartikan sebagai pengertian politik. Bahkan, seandainya Nabi mengangkat seseorang, maka orang tersebut tidak dapat mewakilinya karena tidak mungkin orang yang masih hidup mewakili yang sudah mati.

Karena khalifah tidak memiliki makna politik, maka posisi khalifah ditempatkan sebagai pusat pemersatu umat malalui ikatan keagamaan yang didukung oleh suprastruktur politik. Fungsi ini yang oleh Ibn Taimīyah disebut khalīfah *al-nubuwwah*[16]yang memiliki otoritas agama bukan politik, meskipun dijabat oleh orang yang punya otoritas politik.

---

[15] Khan*, Pemikiran Politik*, 126.

[16] Ibn Taimīyah*, Minhāi al-Sunnah al-Nabawīyah fī Naqd al-Kalām al-Syī'ah wa al-Qadarīyah* (Cairo:Dār al-Maārif wa al-Malayin,Vol. 2, tt.), 86.

Khalifah yang memiliki fungsi seperti ini, menurut Ibn Taymīyah dipilih berdasarkan empat kriteria, yaitu seorang khalifah harus dari suku Quraisy, diangkat melalui konsultasi diantara orang-orang Muslim, mendapat sumpah setia dari orang-orang Muslim, dan bersikap adil.[17] Khalifah dalam pengertian agama di atas hanya ada satu dalam dunia Islam, sementara khalifah dalam arti politik tergantung kepada kebutuhan masyarakat. Karena kehidupan ritualitas berada dalam satu pemimpin yang mengatur lalu lintas persatuan dan kesatuan umat Islam.

Dalam sejarah umat Islam khalifah difungsikan untuk menyelesaikan problem yang dihadapi umat, seperti yang dilakukan oleh Abū Bakar. Persoalan yang dimaksud tidak hanya terbatas pada pemberian ruang dialog, tetapi menyangkut bagaimana khalifah memberikan penyelesaian persoalan-persoalan politik, sosial atau ekonomi.

Melihat realitas Muslim dan negara-negara Islam sekarang ini, mungkinkah institusi khilafah ditegakkan kembali di tengah ketidakstabilan politik negara-negara Islam?

Hanya sedikit para penulis yang mengkaji persoalan khilafah sebagai lembaga politik yang pernah ada di dunia Islam. Namun sangat jarang yang memberikan alternatif terhadap problem politik umat Islam saat ini dengan mengkaji kemungkinan dilembagakannya kembali institusi khilafah.

---

[17] *Ibid.*

Karya Bernard Lewis, *ThePolitical Language of Islam* membicarakan khilafah yang muncul dalam bahasa politik Islam. Dalam buku ini Lewis menghubungkan bahasa politik dengan kejadian-kejadian politik di sepanjang sejarah dinasti Islam. Di samping khalifah, juga disinggung lembaga politik lainnya, seperti sultan, raja dan amir. Buku ini sangat menarik karena kekayaan dan kemampuan wacana Lewis dalam menghubungkan dengan kejadian politik. Sementara itu, Patricia Crone dan Martin Hinds dalam *God's Caliph; Religious Authority in The First Centuries of Islam*, yang ditopang oleh literatur yang kaya, mengulas seputar timbulnya khalifah dalam Islam. Sementara tulisan W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (1980) lebih menitikberatkan kepada nilai universal khalifah, sehingga keberadaannya relatif diterima di awal pemerintahan Islam. Buku ini juga mengupas sifat dasar dan otoritas khalifah sebagai pemimpin politik dan agama. Tulisan-tulisan lain adalah karya Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (1994), John L. Esposito, *Islam and Politics* (1994), Nazih N. Ayubi, *The Political Islam; Religion and Politics in The Arab World* (1994) merupakan karya berbahasa Inggris lainnya yang mengupas tentang hal yang sama.

Sementara itu, Qomarudin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah* (1986) edisi Indonesia mengungkap pandangan politik Ibn Taimîyah serta keberpihakannya terhadap tradisionalisme Islam. Qomarudin dalam mengulas institusi khalifah tampak terjebak ke dalam sikap apologetik. Tulisan

Qomarudin lainnya adalah *Political Concept in the Qur'an* (1973), berbicara dalam hal yang sama. Sementara Hamid Enayat, dalam *Islamic Political Thought*, (1982) lebih memfokuskan pada pandangan ulama Sunnī dan Syī'ī tentang pemerintahan Islam. Buku ini membeberkan konsep dasar imamah serta perbedaannya dengan khilafah.

Literatur Arab klasik terkenal yang mengupas konsep khilafah ini adalah karya al-Māwardī, *al-Ahkam al-Sulthānīyah*. Buku ini mengulas tentang pengertian khalifah, syarat-syaratnya serta bentuk pemerintahannya. Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah* mengulas berbagai aspek dan nilai-nilai universal khalifah. Al-Syahrastani, *al-Milāl wa al-Nihal,* dan Muhammad Rasyīd Ridhā, *al-Khilāfah wa al-Imāmah al-'Uzhmā* (1314 H) mengulas hal yang sama. Karya Ibn Taimīyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī Naqd al-Kalām al-Syiah wa al-Qadāriah,* juga membahas pikiran-pikiran politik Islam. Buku ini ditulis sebagai bantahan terhadap karya Ibn Mutahhar al-Hillī, *Minhāj al-Karāmah fī al-Ma'rīfah wa al-Imāmah*. Kedua buku tersebut dijadikan referensi utama dalam membandingkan perbedaan pandangan antara Sunnī-Syī'ī mengenai pemerintahan Islam. Buku lainnya adalah karya Abul A'la al-Maududi, *al-Khilāfah wa al-Mulk* (1978) yang membahas pandangan-pandangan dan pembelaan Maududi mengenai khilafah. Karya Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam* (1996) juga mengulas hal yang sama. Tulisan Ozay Mehmet mengenai khalifah modern dalam Jurnal Ulumul Qur'an (1993) cukup representa-

tif untuk diangkat kembali ke permukaan, serta pandangan-pandangan Isma'īl al-Faruqī[18] dalam berbagai artikelnya. Kedua tokoh intelektual Muslim tersebut banyak mengulas pentingnya pelembagaan kembali khilafah modern dengan memperhatikan lemahnya kekuatan politik di dunia Islam.

Karya-karya serupa dalam literatur Indonesia tidak banyak ditemukan, termasuk dalam bentuk Disertasi atau Tesis. Disertasi Khalid Medhat Abue El Fadhl, *Trends in Islamic Political Thought;Authoritarian and Totalitarian Tendencies and Prospects for Democracy* (McGill Montreal) merupakan salah satu sumber pembanding penulis dalam menganalisis data-data historis maupun sosiologis. Disertasi tersebut mengulas tentang kekhalifahan di dunia Islam dan beberapa catatan kritis mengenai problem pemerintahan Islam sekarang ini.

---

[18]Isma'īl Rajī al-Faruqī dikenal sebagai ilmuwan muslim terkemuka. Lahir di Palestina 1921, dan lulus program doktor dari Indiana University USA (1952). Di samping mengajar di McGill University Montreal Canada, juga terlibat dalam program kajian Islam di berbagai dunia Islam seperti Pakistan, Afsel, India, Malaysia, Lybia, Arab Saudi dan Mesir. Buku-bukunya yang terpenting adalah: *Christian Ethics* (1967), *An Historical Atlas of the Religious of the World* (1974), *Trialogue of Abrahamic Faiths* (1986), dan *The Cultural Atlas of Islam* (1986). Biografi lengkap baca John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (London:Oxford University Press, 1995), 3-4., Isma'īl R. al-Faruqī*, "Islam and Zionism"* dalam John L. Esposito (ed.), *Voice of Resurgent Islam* (Trust Publication:New York, 1983), 261-263,

Berbeda dari karya-karya yang disebutkan di atas, tulisan ini berusaha untuk mengangkat problem-problem politik umat Islam, bagaimana dialektika Islam dan negara dalam perebutan ruang-ruang politik.●

Bagian Kedua

POLITIK AGAMA DAN TRADISI POLITIK ISLAM

A. Khalifah dalam Terminologi dan Sejarah

Istilah khalifah pertama kali populer di tengah-tengah umat Islam sejak meninggalnya Nabi saw. Ketika Nabi tidak memberikan wasiat atau melakukan regenerasi kepemimpinan umat Islam, umat Islam dari dua golongan besar muhâjirîn--penduduk asli Mekkah yang mengikuti kepindahan Nabi ke Madinah, dan Anshâr, penduduk Madinah yang dengan sukarela berjuang membela Nabi di saat-saat kritis, membuat kesepakatan untuk mengangkat salah seorang dari mereka menjadi pemimpin dan penerus perjuangan Nabi. Pemimpin inilah kemudian dikenal dengan julukan khalifah.

Bernard Lewis mengatakan, bahwa kata khalifah pertama kali ada sebelum Islam datang,[19] meskipun istilah tersebut belum sempurna dan tidak banyak dikenal oleh masyarakat. Akan tetapi, bukan berarti Islam seperti dilansir dalam al-Qur'an melakukan *plagiat* terhadap peristiwa masa lalu yang secara langsung atau tidak banyak berhubungan.

Dalam al-Qur'ān kata khalifah yang berasal dari huruf kh-l-f disebut 127 kali dalam 12 kata kejadian. Sebagaimana dikatakan M. Dawam Rahardjo mengutip tulisan Hanna E. Kassis, *A Concordance of The al-Qur'an* (1983) kata-kata tersebut memiliki arti berbeda.[20]

Sebagai gambaran perbedaan arti dari suku kata kh-l-f sebagaimana disebut dalam QS. al-A'rāf, kata tersebut disebut 7 kali.[21] Dalam QS. al-A'rāf ayat 7 terdapat ayat *khalf*

---

[19] Dalam suatu prasasti pada abad ke-6 M di situ kata khalifah menunjuk pada semacam raja muda atau letnan yang bertindak sebagai pemegang kedaulatan, Lewis, *Bahasa Politik*, 61.

[20] M. Dawam Rahardjo "Khalifah" dalam *Ulumul Qur'an; Jurnal Ilmu dan Kebudayaan,* Vol. 1. No. 1 (1995), 40-41.

[21]Lebih lengkapnya baca *Al-qur'andan Terjemahannya* (Jakarta;Departemen Agama, 1993). Menurut Lewis memang ada sumber selain al-Qur'ān berupa hadis yang menjelaskan tentang khalifah, meskipun ia akui hadis tersebut palsu dan berasal dari jenis hadis yang biasa ditemukan di mana penilaian-penilaian atau argumen-argumen yang berkaitan dengan kejadian pada periode awal Islam dikaitkan dengan ucapan Nabi. Hadis ini merupakan salah satu dari hadis mesianistik yang berasal dari abad kedua hijriyah, mengacu pada Dinasti Umayyah yang *patriarkal*, baik yang awal atau yang akhir. Hadis tersebut adalah, "Setelah aku akan ada khalifah-khalifah, dan setelah khalifah-khalifah itu akan ada amir-amir, dan setelah amir-

yang berarti *belakang*, sebagai lawan dari kata depan. Ini berkaitan dengan godaan setan yang membujuk manusia baik secara terang-terangan atau tersembunyi agar manusia tidak bersyukur.

Selanjutnya pada ayat 69 terdapat kata *khalifah* yang diterjemahkan *pengganti*, yakni generasi berikutnya yang mengganti generasi sebelumnya. Generasi itu adalah kaum Hūd, yang terkenal perkasa, yang menggantikan generasi Nūh. Sementara pada ayat 74 terdapat kata *khulafā* yang juga berarti pengganti (yang berkuasa), yaitu Nabi Shaleh menggantikan kaum 'Aad.

Dalam ayat 142 terdapat bentuk kata imperatif *ukhluf* yang berarti jadilah penggantiku di antara kaumku, yang merupakan perintah Nabi Mūsā as kepada Nabi Hārun as. Sementara pada ayat 150 terdapat ayat yang bersuku kata kh-l-f, *khalaftumūnī*, yang artinya sepeninggalku atau sesudah kepergianku.

Akhirnya pada ayat 169 terdapat dua suku kata yang sama, *khalafā* dan *khalfun*. *Khalfun* berarti generasi yang menggantikannya, dan *fakhalafa mim ba'dikum* berarti telah datang sesudah mereka.

---

amir akan ada raja-raja, dan setelah raja akan ada tiran...". Lewis, *Bahasa Politik*, 60.

Pengertian lain mengenai khalifah, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Baqarah:30, bahwa Allah menciptakan Khalifah di bumi:

> *"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi"*

Dalam ayat ini diceritakan, bahwa Allah akan menciptakan seorang khalifah di muka bumi. Yang dimaksud dengan khalifah di sini adalah Adam. Pada ayat 31 disebutkan, "Ia mengajarkan kepada Adam nama segala sesuatu". Tidak dijelaskan lebih lanjut apa yang dimaksud dengan khalifah itu.

Pengertian khalifah menurut al-Qur'ān juga berbeda, sebagaimana disebutkan dalam QS. Shad:26

> *"Hai Dawūd, sesungguhnya Kami menjadikan kamu penguasa di muka bumi, maka berikanlah keputusan (atas perkara) di antara manusia dengan adil, dan jangan kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah".*

Berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya, khalifah dalam pengertian ayat ini sebagai "penguasa". Jika ditelusuri, bagi kaum muslimin, Dawud adalah Nabi sekaligus raja yang mengombinasikan otoritas religius dan politik.[22]

---

[22] Lewis, *Bahasa Politik*, 61.

Dari berbagai ayat al-Qur'ân seperti diungkapkan tadi, paling tidak ada tiga makna khalifah. *Pertama*, Adam yang merupakan simbol manusia, karenanya dapat dikatakan, bahwa manusia berfungsi sebagai wakil Allah di muka bumi. *Kedua*, khalifah berarti generasi penerus atau pengganti, dan *ketiga,* khalifah sebagai kepala negara atau pemerintah-an.

Dengan beberapa contoh ayat tadi, khalifah beserta kata kejadiannya mengandung banyak interpretasi sesuai dengan konteks persoalan yang berkembang.

Dalam kamus al-Munawwir disebutkan bahwa khalifah adalah *manyakhlufu ghairuhu*, "seseorang yang mengganti (kedudukan) orang lain".[23] Yang dimaksud dalam pengertian politik adalah mengganti kedudukan Nabi sebagai pemimpin umat pasca meninggalnya beliau. Dalam pengertian ini khalifah bukanlah Nabi melainkan pemimpin masyarakat, pemegang kendali kekuasaan umat.[24]

Pengertian khalifah menurut Ibn Khaldūn adalah seorang yang menggantikan Nabi Muhammad saw dalam me-

---

[23] Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir* (Surabaya:Pustaka Progresif, 1996), 362.

[24] Albert Hourani, *History of Arab People* (Harvard:Harvard University Press, 1991), 22.

melihara agama dan mengendalikan urusan dunia.[25] Menurutnya, khalifah dalam pengertian ini mempunyai konsekuensi sebagai pembuat hukum, melaksanakan undang-undang berdasarkan hukum Islam dan mengurusi masalah agama dan dunia.[26] Hal yang sama juga dikemukakan oleh ilmuwan Muslim terkemuka al-Mâwardī, khalifah merupakan instrumen untuk mengganti peranan kenabian dan menjaga nilai-nilai agama dan dunia[27].

Muhammad Rasyīd Ridhā mengatakan, bahwa khalifah adalah seorang kepala negara Islam yang secara totalitas berjuang untuk kemaslahatan dunia dan akhirat.[28] Yang dimaksud kepala negara sebagai penerus risalah yang melakukan musyawarah berdasarkan al-Qur'ān dan Hadis. Harus didasarkan pada *nash ijtihādī* dan dalil *qat'ī*, khususnya yang berkenaan dengan politik, peperangan atau kemaslahatan umum.[29]

Khalifah sebagai pengganti Nabi, sebagaimana dikatakan oleh al-Mâwardî, disanggah oleh Hazim 'Abdul Mut'al al

---

[25] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut:Dār al-Kutub al-'Alamiah, 1993), 51.

[26] *Ibid.,* 150-151.

[27] al-Māwardī, *al-Ahkām al-Sultānīyah*, cet. ke-3 (Mesir:Mustafā al-Hulabī, 1973), 5.

[28] Muhammad Rasyīd Ridā, *al-Khilāfah wa al-Imāmah al-'Uzmā* (Cairo: Matba'at al-Manār, 1341 H), 10.

[29] *Ibid.*, 37.

Saidî. Menurutnya khalifah bukanlah pengganti Nabi, karena ia sebagai rasul yang langsung dibimbing oleh Allah, "khalifah tidak memiliki kekuasaan ketuhanan atau berdasar kekuasaan tuhan. Khalifah hanya sebagai manusia biasa yang diberi beban dan tanggung jawab untuk memelihara agama dan dunia".[30]

Sebagai kepala negara yang bertugas memelihara agama dan urusan keduniaan (politik), hak maupun kewajiban khalifah bukanlah seperti Nabi. Khalifah dibatasi oleh garis demarkasi yang tegas, sehingga posisinya tidaklah kuat seperti Nabi. Hal inilah yang membedakan antara khalifah dan kepausan dalam agama Kristen Katolik, sebab Paus memerintah atas nama Tuhan. Sebagaimana dikatakan oleh Mustafâ Hilmî, :

> *"Pengertian khalifah berbeda dengan Paus dalam agama Kristen Katolik, yang memandang Paus sebagai wakil Tuhan di bumi dan memerintah atas nama Tuhan. Dalam Islam tidak pernah diberikan hak dan wewenang kepada seseorang untuk mengatasnamakan Tuhan setelah Nabi wafat. Hak dan wewenang seperti itu termasuk tidak diberikan kepada khalifah, syekhul Islam, mufti atau mujtahid besar sekalipun".* [31]

---

[30]Hazim 'Abdul Mut'al al-Sa'idî, *Nazarîyat al-Islâmîyah fî al-Daulah* (Cairo: Dâr al-Nahdat al-'Arabîyah, 1977), 288.

[31]Mustafâ Hilmî, *Nizâm al-Khilâfah al-Fikr al-Islâmî* (Cairo:Dâr al-Ansâr, tt), 549.

Menurut Hugh Goddard, seperti dikutip Qomarudin Hidayat, yang menyebabkan terjadinya perbedaan besar kehadiran Muhammad dan Yesus dalam agama Kristen. Muhammad lahir dengan membawa doktrin agama dan politik yang riil dan besar, sementara Yesus secara politis-historis justru kalah dan menjadi korban dari keangkuhan kekuasaan negara. Dengan demikian, teologi serta genealogi umat Islam dan umat Kristiani sejak awal memang berbeda yang pada urutannya akan melahirkan perbedaan besar dalam paradigma dan wacana hubungan agama dan politik.[32]

Karena persoalan corak Islam yang lebih terbuka ini, mengapa dalam Islam diberi kebebasan untuk berbeda pendapat, begitu pula halnya dengan khalifah, baik dalam urusan agama maupun keduniaan. Karena Islam ingin memberikan batasan, selagi peraturan undang-undang yang dibuat khalifah tidak bertentangan dengan al-Qur'ān maupun sunnah Nabi, serta tidak mencerminkan aspirasi masyarakat luas, masyarakat boleh menolak atau memberikan alternatif lain.

---

[32] Komarudin Hidayat, "Masyarakat Agama dan Agenda Penegakan Masyarakat Madani", Makalah Seminar PPs. Unmuh Malang (1998), 2. Dalam teologi Kristen diyakini bahwa firman Tuhan menjelma dalam diri Yesus yang banyak mengajarkan moral, sehingga ketika Yesus wafat yang diwariskan adalah ajaran moral yang secara kreatif (atau bahkan longgar) telah diterjemahkan atau dielaborasikan oleh para teolognya ke dalam berbagai bahasa dan budaya. Begitu pula dalam Kristen, posisi Paus sekaligus pentasbih yang mempunyai otoritas sama dengan Yesus.

Dari berbagai pengertian di atas, dapat disimpulkan, bahwa khalifah adalah pemimpin umat Islam sebagai penerus perjuangan Nabi yang bertugas memelihara agama dan melangsungkan aktivitas keduniaan berdasarkan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'ân maupun sunnah Nabi.

B. Ketetapan Agama tentang Khalifah

Tidak ada satupun *nash qat'î* atau isyarat jelas dari Nabi tentang siapa yang akan menjadi khalifah setelahnya. Yang ada ialah perintah Nabi kepada Abû Bakar untuk menjadi imam shalat sewaktu Nabi menderita sakit menjelang wafatnya. Sebagian orang kemudian menafsirkan bahwa perintah itu mengisyaratkan kekhalifahan Abû Bakar atas kaum Muslimin. Sebenarnya penafsiran itu tidak proporsional karena pengaturan urusan dunia berbeda dengan ibadah.[33] Karena orang yang sudah meninggal tidak bisa diwakili oleh yang masih hidup.[34] Pertemuan di *tsaqîfah* tidak melihat adanya hubungan sebab akibat antara menjadi imam dalam shalat dan menjadi khalifah. Apabila hal itu merupakan isyarat untuk pengangkatan Abû Bakar sebagai khalifah, tentu saat itu tidak akan terjadi perdebatan.[35]

---

[33]Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Teologi Dalam Islam*, terj. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta:logos, 1996), 23.

[34]Khan, *Pemikiran Politik*, 126

[35]*Ibid.*

Maka kemudian setelah rembesan konflik kepemimpinan mengental di tubuh umat Islam, ada yang berpendapat bahwa penegakan pemimpin (baca khalifah) bukan lagi keniscayaan bagi Islam. Hal ini karena tidak adanya ketegasan wajibtidaknya seorang pemimpin pasca Nabi. Sebagaimana kaum khawārij tidak mewajibkan ditegakkannya khalifah di muka bumi, karena supremasi hukum bukan milik siapa-siapa, melainkan Allah.[36] Namun, tidak semua kelompok khawarij menolaknya, hanya khawārij sekte Najdat yang menentangnya. Mereka mengatakan, pengangkatan kepala negara bukanlah kewajiban, melainkan bersifat kondisional. Semuanya tergantung pada masyarakat. Jika masyarakat menginginkannya, maka imam bisa ditegakkan.[37] Menurut Harun Nasution, paham Najdat ini hampir mirip dengan ajaran komunisme yang mengatakan bahwa negara akan hilang dengan sendirinya dalam masyarakat komunis.[38] Akan tetapi, sebagian besar umat Islam berpendapat sebaliknya.

Dalam hal tersebut al-Māwardī berpendapat, bahwa klasifikasi wajib menegakkan imamah masuk dalam kategori *fardhu kifāyah*, sebagaimana jihad dan mencari ilmu. Jika salah seorang telah melakukannya, maka gugur kewa-

---

[36] al-Shahrastanī, *al-Milāl wa al-Nihāl* (Beirut:Dār al-Fikr, tt), 117.

[37] *Ensiklopedi* Islam, Vol. 2 (Jakarta:Dirjen Bimbaga Islam dan Proyek Peningkatan Sarana/Prasarana PTAI/IAIN Jakarta, 1993), 609.

[38] Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta:UI Press, 1996) 72.

jiban yang lain.[39] Tetapi ijma ulama Sunnī mewajibkan penegakan khalifah. Al-Ghazālī, misalnya mengatakan bahwa tujuan khalifah adalah demi tegaknya Islam secara utuh. Untuk mencapai itu kehidupan umat harus dilindungi agar ketertiban itulah, khalifah wajib diangkat.[40]

Tentang syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang khalifah, dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Salah seorang pemikir Muslim terkemuka, Muhammad Abū Zahrah mengemukakan, al-Qur'ān telah menetapkan tiga kriteria utama seorang khalifah yaitu keadilan, pemilihan berdasarkan musyawarah dan kepatuhan kepada ulil amri.[41] Prinsip keadilan termaktub dalam QS. al-Najm: 3-5, prinsip musyawarah QS. al-'Imrān: 159, QS. al-Syūrā: 38, dan prinsip ketaatan kepada ulil al-amri termaktub dalam QS. al-Nisā': 59,

Seorang kepala negara yang dipilih dengan cara musyawarah tidak boleh memerintah secara absolut. *Pertama*, dia terikat kepada aturan-aturan agama Islam, karena tujuan utama mengangkat kepala negara ialah untuk memberlakukan hukum dan aturan Islam. *Kedua*, dia terikat pada keharusan bermusyawarah, karenanya dia harus selalu berdampingan dengan orang-orang yang dapat memberikan

---

[39] al-Māwardī, *al-Ahkām*, 5-6.

[40] Khalid Medhat Abou al-Fadl, "Trend in Islamic Thought", (Disertasi Doctor McGill University, Montreal, tt), 77., *Ensiklopedi Islam*, 608.

[41] Zahroh, *Aliran Politik*, 23.

pertimbangan kepadanya, bahkan yang mengarahkannya untuk tetap bertindak secara benar.[42]

Al-Māwardī dalam *al-Ahkām al-Sulthānīyah*memberkan enam kriteria yang harus dipenuhi oleh seorang khalifah. *Pertama*, bersifat adil dengan segala kriterianya, *kedua,* berilmu sehingga mampu berijtihad dalam hal pemerintahan atau agama, *ketiga,* sehat jasmani dan pancaindra dan tidak cacat tubuh*, keempat,* mempunyai keahlian di bidang politik, peperangan dan pemerintahan, *kelima,* memiliki keberanian dan ketangkasan untuk menjaga teritorial, dan *keenam,* dari keturunan Quraisy.[43]

Kriteria tersebut menjadi patokan ulama dalam menentukan kriteria khalifah. Tetapi jumhur ulamā', sebagaimana dikatakan Muhammad Abū Zahroh menetapkan empat kriteria utama, yaitu adil, musyawarah, *bay'ah* dan dari suku Quraisy.[44]

Kriteria keadilan merupakan esensi persyaratan itu. Keadilan yang dituntut dari seorang imam tertinggi mencakup semua bentuk keadilan. Ditinjau dari segi pribadi imam sendiri, dia adalah orang yang adil terhadap dirinya, tidak memprioritaskan keluarganya, tidak mengangkat seseorang

---

[42] *Ibid*.

[43] al-Māwardī, *al-Ahkām,* 6., M. Yusuf Musa, *Politik dan Negara Dalam Islam*, terj. M. Thalib (Surabaya: al-Ikhlas, 1963), 59.

[44] Zahrah, *Aliran Politik*, 88.

karena hawa nafsu, tidak mengutamakan orang yang disenangi dan tidak menyingkirkan orang yang dibenci.[45]

Keadilan seorang imam menuntut adanya orang-orang yang pantas memegang jabatan tertentu, yaitu orang-orang yang adil dan berwibawa. Keadilan seorang imam terlihat dalam memperlakukan musuh-musuhnya dengan bijaksana, keadilan dalam Islam itu memperlakukan musuh dan kawan secara sama. Di bidang hukum keadilan Islam juga menyangkut bidang perundang-undangan, di mana hukum Islam berlaku untuk semua pihak, sampai seorang ahli menetapkan jika seorang imam melakukan suatu pidana pembunuhan, ia diancam dengan hukuman qishash. Keadilan dalam Islam juga menyangkut keadilan sosial dan ekonomi yang mengatur pembinaan masyarakat dan memungkinkan seseorang memiliki potensi untuk berkarya.

Syarat kedua adalah musyawarah. Islam menegaskan bahwa memilih seorang khalifah harus dilakukan dengan musyawarah.[46] Dalam pemilihan khalifah, secara historis masyarakat Muslim mempraktikkan dalam tiga cara, [47] yaitu:

---

[45] *Ibid*, 100, Sri Mulyani, "The Theory of State of al-Mawardi" dalam *Islam and Development* (Montreal:Permika & LPMI, 1997), 16, Yusuf Musa, *Politik dan Negara,* 185.

[46] Lebih lengkap baca Abul A'la al-Maududi, *Khilafahdan Kerajaan,* ter. Muhammad al-Baqir (Bandung:Mizan, 1996), 99-100., El-Awa, *On The Political,* 86-90., al-Māwardī, *al-Ahkām*, 6-7.

[47] Zahrah, *Aliran Politik*, 95.

Pertama, pemilihan secara bebas melalui musyawarah tanpa pencalonan lebih dulu oleh seseorang. Praktik seperti pernah terjadi dalam pemilihan Abū Bakar. Ia dipilih secara bebas tanpa dipersiapkan oleh Nabi untuk menjadi penggantinya.[48] Diriwayatkan bahwa Nabi mengangkatnya menjadi imam dalam shalat untuk menggantikannya sewaktu sakit menjelang wafatnya. Sebagian orang kemudian memahami para sahabat mengangkatnya karena hal itu, padahal argumentasi itu tidaklah proporsional. Dan besar kemungkinan pengangkatannya menjadi imam shalat merupakan dorongan bagi masyarakat untuk membai'at dan mengangkatnya.

Kedua, khalifah mempersiapkan kader pengganti yang dipilih dari para sahabat. Bentuk ini dilakukan Abû Bakar pada waktu mencalonkan 'Umar sebagai khalifah. Pencalonan Umar ini terjadi pada saat kaum Muslimin disibukkan oleh munculnya sikap murtad yang terjadi di beberapa bagian Arab dan tentara Islam berangkat ke medan jihad memerangi mereka. Oleh karena itu, Abû Bakar mengkhawatirkan akan terjadinya perbedaan pendapat sebagaimana yang terjadi di *Tsaqîfah Banî Saîdah,* sehingga ia mencalonkan 'Umar untuk dipilih, keduanya tidak ada hubungan

---

[48] el-Awa, On The Political, 30., Rabi', *The Political Theory*, 82.

keluarga.[49] Masyarakat lalu membai'at 'Umar setelah meneliti motif-motif Abû Bakar menampilkannya.

Ketiga, mempersiapkan beberapa orang dari anggota masyarakat yang dipandang terbaik. 'Umar melihat, bahwa Nabi tidak mempersiapkan kader, sedangkan Abû Bakar mempersiapkannya. Karena itu ia berkata, "apabila saya tidak mempersiapkan kader, hal itu sudah dilakukan oleh seseorang yang lebih baik dari saya (Nabi), dan apabila saya menunjuk seorang putra mahkota, itu juga sudah dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya (Abû Bakar),".[50] Maka ia mengambil jalan tengah dengan menyerahkan masalah itu kepada enam orang *(committee)* yang ditunjuknya untuk memusyawarahkannya. Keenam orang tersebut memilih salah satu dari mereka, dan pilihan tersebut jatuh pada 'Utsmān.[51]

Ibn Hazm berpendapat, bahwa cara pemilihan khalifah terbatas pada tiga cara di atas dan tidak boleh diciptakan cara yang lain, karena hal itu berarti keluar dari kesepakatan *(ijmā')* para sahabat.[52] Hal ini karena khalifah sebagai otoritas politik harus tunduk pada kehendak para pemilih. Ca-

---

[49] Zahrah, *Aliran Politik*, 98.

[50] *Ibid*, 98.

[51] Kennedy, *The Prophet and The Age,* 70., al-Maududi, *Khilāfah,* 112-113.

[52] Zahrah, *Aliran Politik*, 97.

ra-cara tersebut sudah menunjukkan sikap toleran dalam pemilihan pemimpin.[53]

Lalu bagaimana jika ada pemerintahan tidak berdasarkan musyawarah? Jumhur fuqahā' sebagaimana diungkap oleh Muhammad Abū Zahrah, menetapkan jika seseorang memaksakan kehendaknya menjadi penguasa di kalangan umat Islam, sedangkan mereka tidak memiliki seorang imam, dan orang tersebut memenuhi syarat untuk menjadi seorang imam serta menegakkan keadilan di tengah masyarakat, maka bisa diterima dan menjadi imam yang sah.[54] Oleh karena itu, ada dua syarat penting yang bisa dilakukan meskipun tanpa musyawarah: *Pertama,* pada waktu diangkat menjadi khalifah tidak ada khalifah yang sedang memangku jabatan itu, karena jika waktu itu masih ada khalifah yang adil dan direstui rakyat, maka orang tersebut pemberontak dan wajib diperangi, bahkan dibunuh sekalipun, dan *kedua,* tidak ada kesempatan untuk melakukan pemilihan, misalnya dalam keadaan darurat yang memerlukan tindakan cepat, sedangkan kesempatan untuk mengadakan pemilihan tidak ada.[55]

---

[53] Hasan al-Turabi, *Negara Islam*, dalam *Dinamika Kebangunan Islam*, John L.Esposito (ed.), ter. Bakri Seregar (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 308.

[54] Zahrah, *Aliran Politik*, 98-99., Hal yang sama juga diungkap oleh al-Māwardī, *al-Ahkām*, 6-7.

[55] *Ibid*. 100.

Syarat *ketiga* adalah bai'at. Pembai'atan ini dilakukan oleh *ahl al-hāl wa al-aqd* (wakil rakyat). Wakil rakyat dan para tentara serta mayoritas kaum Muslimin menyatakan janji setia kepada seorang khalifah untuk mematuhi dan menaatinya, baik dalam hal menyenangkan atau tidak menyenangkan, selama tidak dalam kedurhakaan kepada Tuhan. Mengenai bai'at ini telah termaktub dalam al-Qur'ān.[56]

Syarat *keempat,* seorang khalifah harus dari suku Quraisy. Syarat ini didasarkan pada hadis yang sangat populer di kalangan Muslimin. *"Al-aimmatu min Quraysy",*[57] yang sangat jelas memberi batasan kepada suku Quraisy. juga diperkuat hadis lain yang artinya. *"masalah (kepemimpinan) ini tetap di tangan Quraisy selama masih ada tersisa (di bumi) dua orang", "Manusia selalu mengikuti suku Quraisy, baik dalam kebaikan maupun kejahatan", "Masalah ini selalu berada di tangan suku Quraisy. Siapa saja yang menantang*

---

[56]QS. al-Fath:10, QS. al-Muntahanah:12 Mengenai bay'ah ini selengkapnya baca el-Fadl, *Trends in*, 87.

[57]Baca Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, 103. Hadis ini diriwayatkan oleh Anâs b. Mâlik yang oleh sebagian ulama menganggap derajatnya sampai tingkat mutawatir. Juga sebagian mengatakan hadis tersebut lemah, seperti pendapat Bakir Ibn Wahâb al-Jazurî, Ibn Hajar al-Asqalanî, *Tahzib al tahzib* (Beirut:Dâr al-Sadr, 1968), 496.

wajahnya ditampar oleh Allah, selama suku Quraisy melaksanakan ajaran agama Islam".[58]

Dalil-dalil tadi mengisyaratkan keutamaan suku Quraisy, sebagaimana tampak pada Nabi yang berasal dari suku itu. Akan tetapi, apakah dalil-dalil di atas menunjukkan dengan tegas bahwa jabatan khalifah harus dipegang oleh mereka, tidak boleh pihak lain? Apakah hadis-hadis itu hanya menggambarkan kenyataan yang ada, atau memang perintah yang harus dilaksanakan?

Ada yang mengatakan bahwa, hadis tadi mengisyaratkan untuk mengutamakan suku Quraisy, namun bukan berarti Nabi melarang suku lain yang mampu menegakkan keadilan dan kebenaran. Kalaupun hadis-hadis itu merupakan petunjuk Nabi agar jabatan itu dipegang oleh suku Quraisy, maka petunjuk itu bukanlah suatu kewajiban. Dalam hal ini Abû Zahrah, tidak mewajibkan melainkan hanya mengutamakan saja.[59] Dipilihnya suku Quraisy waktu itu karena dikenal cerdas, pandai dan tekun, bukan karena faktor lain.[60] Sehingga bukan hal yang wajib bila masih ada khali-

---

[58] Hadis-hadis tadi memang tidak sekuat hadis pertama tadi. Meskipun demikian ada indikasi bahwa prioritas suku Quraysh sebagai khalifah memanglah kuat. Lihat Zahrah, *Aliran Politik*, 88-89.

[59] *Ibid*. 90. Menurut Rasyîd Ridâ perpindahan khalifah dari suku Quraisy diperbolehkan oleh dua syarat, bila tidak ada dari suku Quraisy yang mampu, dan melalui jalan kekerasan/*al-taqallûb*, Ridha, *al-Khilâfat*, 20.

[60] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, 244.

fah lain yang lebih mampu. Abu Zahrah menyimpulkan, keharusan pemimpin dari suku Quraisy hanya "pemberitahuan", atau termasuk kategori "keutamaan".[61]

Sikap demokratis juga ditunjukkan oleh kaum khawarij, karena menurut mereka khalifah atau imam harus dipilih secara bebas oleh umat Islam. Yang berhak menjadi khalifah bukanlah anggota suku Quraisy saja, bahkan bukan hanya orang Arab, akan tetapi siapa saja yang dianggap mampu asal Islam, sekalipun ia hamba sahaya yang berasal dari Afrika.[62] Khalifah yang terpilih akan terus memegang jabatannya selama ia bersikap adil dan menjalankan syari'at Islam. Akan tetapi, bila ia menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam, ia wajib dijatuhkan atau dibunuh.

Sepanjang sejarah pemerintahan Islam prinsip mengutamakan suku Quraisy masih dianut kuat. Perpindahan dari suku Quraisy ke non-Quraisy baru terjadi pada 1517, pada waktu Sultan Selim I Turki menaklukkan Mesir. Pada saat inilah umat Islam non-Quraisy baru menjadi pemimpin. Pada waktu itu khalifah Mutawakkil Alallah menyerahkan

---

[61] *Ibid.*

[62] Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta:UI Press, 1986), 12., el-Fadhl, Trends in, 76.

beberapa peninggalan seperti jubah, surban, jenggot Nabi dan beberapa pedang sahabat.[63]

C. Pergantian Kepemimpinan Nabi dan Tradisi Politik Islam

Usaha Nabi untuk membangun masyarakat berperadaban tidak berlangsung lama. Nabi meninggal dalam usia yang relatif muda, 63 tahun, tepatnya pada 8 Juni 632 M. Namun, apa yang telah diwariskan oleh Nabi kepada umatnya sudah cukup sebagai bekal kehidupan di masyarakat.

Sebelum Nabi meninggal tidak ada wasiat tentang regenerasi kepemimpinan sebagai pemegang otoritas agama dan politik.[64] Kepemimpinan umat Islam diserahkan kepada otoritas publik. Cara Nabi seperti ini belakangan menimbulkan berbagai interpretasi, bahwa dengan tidak adanya wasiat kepemimpinan sepeninggal Nabi berarti ia tidak membangun suatu sistem politik Islam yang utuh. Juga ada yang berpendapat bahwa negara Madinah yang dibangun Nabi selama 13 tahun bukanlah *prototype* negara melainkan ko-

---

[63]Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (London:Routledge & Kegan Paul ltd., 1965), 143.

[64]Meskipun belakangan kelompok pengikut 'Alī mengklaim bahwa 'Alilah yang lebih pantas menjadi khalifah, karena ia telah mendapat mandat dari Nabi di Ghadir Khumm (kolam/parit). Persoalan inilah yang kemudian memicu meruncingnya perselisihan. Lihat Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Syiah*, terj. Asep Hikmat (Bandung:Pustaka, 1988), 53.

munitas politik. Namun, tesis ini tidak kuat, karena apa yang telah dilakukan oleh Nabi menunjukkan bukti-bukti yang cukup kuat, bahwa metropolitan Madinah adalah ibu kota negara dan Nabi sebagai pemimpinnya.

Karena Nabi tidak menunjuk penggantinya, para sahabat utama yang dipimpin oleh Abû Bakar -- meskipun ide pertemuan bukan datang dari Abû Bakar--, berkumpul di *Tsaqîfah Banî Sa'îdah* untuk membicarakan hal-hal yang menyangkut dengan kepemimpinan umat. Dari pertemuan tersebut forum sepakat untuk mengangkat Abû Bakar sebagai khalifah.[65]

Selama pertemuan di *Tsaqîfah Banî Sa'îdah* terjadi perdebatan panjang masing-masing kelompok umat Islam tentang kepemimpinan umat. Kelompok tersebut adalah sahabat-sahabat Nabi yang pertama kali masuk Islam dan ikut hijrah ke Madinah (Muhâjirîn), kedua kaum Anshâr, penolong dan penyelamat jiwa Nabi ketika hijrah ke Madinah, dan ketiga penduduk Mekkah khususnya kaum aristokrat yang memeluk Islam paling akhir.[66] Sedangkan menurut D.B. Macdonald, ada empat elemen politik yang ikut terlibat dalam forum Tsaqîfah tersebut. Di samping tiga kelompok

---

[65] K. Ali, *Study of Islamic History* (Delhi: Idarah-i Delli, 1980), 136., Kennedy, *The Prophet*, 50.

[66] Hourani, *A History*, 22.

tadi, juga kelompok 'Alî *(Syiah)* yang belakangan paling ekstrem menolak kepemimpinan Abu Bakar.[67]

Kaum Anshar berpandangan bahwa dirinya yang paling berhak untuk jabatan khalifah, karena telah membantu Nabi dan berjuang mempertahankan keimanan baik harta maupun fisik. Mereka (kaum Anshar) memandang antara muhajirin dan dirinya tidak ada perbedaan karena sama-sama berada di Madinah. Sementara kaum muhajirin mengklaim bahwa kelompoknyalah yang paling berhak menduduki jabatan khalifah, karena mereka pemeluk Islam pertama, pelindung Nabi seraya berkata, "(kami) pertama kali di bumi ini yang menyembah Allah, sahabat dan keluarga Nabi yang menderita bersamanya baik secara materi atau mental. (kami) berhadapan dengan mereka yang tidak percaya dan

---

[67]El-Awa, *On The Political*, 31. Sejarah politik Islam memang tidak lepas dari nuansa konflik, yang menurut beberapa pemikir diawali dari perseteruan pemilihan khalifah pasca Nabi meninggal. Dari sudut pandang sosiologis, menurut Mohammed Arkoun, agama-agama besar dapat didefinisikan sebagai sistem-sistem yang melegitimasi tatanan sosial yang dilahirkan oleh aksi historis manusia. Dalam memproklamirkan bahwa "manusia adalah wakil Tuhan (khalifah) di bumi", Qur'an memperkenalkan suatu argumen yang mendukung bentuk legitimasi baru yang pada waktu itu tidak dikenal di kalangan masyarakat Arab, hanya mengenal kekuasaan yang didelegasikan sejalan dengan mekanisme sosial politik yang merupakan ciri masyarakat kuno. Dari sinilah interpretasi-interpretasi teks baru sangat mungkin memunculkan konflik baru. Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), 30-31.

berlawanan dengannya".[68] Juga Abu Bakar berkata, "tetapi orang Arab mengakui wewenang hanya pada keturunan Quraisy yang terbaik dari komunitas Arab, baik darah maupun sukunya".[69] Sementara kelompok 'Alî dan aristokrat Mekkah tidak banyak berkomentar waktu itu, begitu pula 'Āisyah, istri Nabi yang juga putri Abū Bakar. Dari keempat kelompok faksi tersebut, kaum Ansharlah yang sangat aktif. Meskipun yang terpilih kemudian adalah Abû Bakar.[70]

Tentang faksi-faksi politik di *Thaqîfah Banî Saîdah* ini, Muhammed S. El-Awa berpendapat lain. Ia memandang 'Abû Bakar, 'Umar bin Khaththâb dan Abû 'Ubaidah yang hadir di Thaqîfah bukan mendelegasikan diri sebagai faksi muhajîrin dan tidak mewakili elemen politik tertentu. Menurut K. 'Alî, kehadirannya ke Thaqîfah karena *concern* yang cukup besar terhadap Islam. Karena mereka juga sadar bahwa orang Arab akan mengakui suku Quraisy sebagai otoritas masyarakat serta orang-orang muhâjirîn tidak menominasikan Abû Bakar sebagai penerus perjuangan Nabi.[71]

Sementara Anshâr tidak melembagakan dirinya sebagai kelompok politik, dari segi sejarah mereka lahir dari ko-

---

[68] al-Tabari, *Tarikh al-Tabarî*, 219.

[69] el-Awa, On The Political, 30., Rabi, *The Political Theory*, 82.

[70] Ali, *A Study Of*, 136.

[71] el-Awa, *On The Political*, 32.

munitas besar Banî Aus. Begitu pula halnya komunitas Syiah, mereka tidak membentuk kelompok pada saat berkumpul di *Thaqîfah*, Syiah baru kelihatan kuat pada pemerintahan 'Alî. Hal yang sama juga terjadi pada kelompok keempat, aristokrat Mekkah yang pada waktu itu belum eksis dan tidak tampak di permukaan.[72] Tesis ini sekaligus sebagai bantahan terhadap upaya Macdonald dalam mengklasifikasikan kelompok politik dalam memperebutkan jabatan khalifah pasca Nabi meninggal. Menurut El-Awa, adalah tidak benar jika dikatakan, bahwa umat Islam yang bermusyawarah di Thaqîfah atas nama kelompoknya masing-masing. Mereka berkumpul atas nama agama dan perhatian yang serius terhadap keberlangsungan Islam. Namun diakui, bahwa terjadi perdebatan serius antara kaum Anshâr dan muhâjirîn. Dan Ansharlah yang sangat aktif dalam pertemuan itu,[73] meskipun akhirnya jabatan khalifah jatuh pada tangan muhajirin. Namun Anshâr tidak menampakkan sikap kecewa, seperti yang ditunjukkan oleh pengikut 'Alî.

Sikap kebersamaan masyarakat Madinah tampak ketika Abû Bakar memulai menancapkan tonggak kepemimpinannya. Seluruh masyarakat tak terkecuali 'Alî berada dalam satu komando Abû Bakar. Ekspedisi kali pertama Abû Bakar ke Syria yang meruntuhkan dua imperium besar membuk-

---

[72] *Ibid*.

[73] Ali, *Study of*, 35.

tikan loyalitas umat Islam terhadap kepemimpinan Abû Bakar. Walhasil, apa yang menjadi target ekspedisi berjalan sukses sesuai dengan target semula.[74] Hal ini berkat kebersamaan dan dukungan penuh yang ditunjukkan oleh umat di Madinah terhadap diri Abû Bakar.

Abû Bakar dan generasi sesudahnya pada prinsipnya tinggal meneruskan fondasi yang telah dibangun oleh Nabi, baik hubungan kemasyarakatan, etika bermusyawarah, hubungan antarbangsa maupun dalam memecahkan sengketa antar kelompok yang bertikai. Maka ketika persoalan yang paling monumental (kepemimpinan) tidak dibicarakan, masyarakat Madinah tidak peduli mengenai tidak adanya mekanisme pemilihan yang kurang mewakili aspirasi masyarakat luas.

Secara umum tata aturan kemasyarakatan begitu pula menyangkut persoalan politik telah ditata oleh Nabi. Meskipun bangunan itu belum mencapai tingkat sempurna. Setidaknya Rahmān,[75] al-Māwardī, [76] dan al-Maudūdī[77] mengatakan hal yang sama.

---

[74] Zia-ul Hasal al-Faruqi, "Sir Hamilton Roskeen Gibb" dalam *Orientalism, Islam and Islamists,* Ashaf Husein ed. et. Al (Bratleboro:Amana Books, 1984), 181.

[75]Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago:Chicago University Press, 1978), 18.

[76]al-Māwardī, *al-Ahkām*, 6.

[77]al-Maududi, *Khilafah,* 61.

Bangunan politik merupakan pertama kali yang dirintis oleh Nabi ketika hijrah ke Madinah. Peristiwa hijrah Nabi dari Mekkah ke Madinah atas inisiatif 6 suku Khazraj yang sedang melakukan ibadah haji, lalu memberikan kesaksian atas kenabian dan kerasulan Muhammad. Mereka juga mengharapkan Nabi berhijrah ke Madinah.[78] Pertemuan ini diteruskan dengan pertemuan kedua pada bulan haji berikutnya.[79] Peristiwa ini dikenal dengan *bay'ah 'aqabah* pertama. Pada bulan haji berikutnya, sebanyak 73 penduduk Madinah (Yatsrib) ketika itu kembali menemui Nabi, dan mereka juga menyatakan pengakuan atas kerasulan Muhammad serta mengakuinya sebagai pemimpin mereka. Peristiwa ini kemudian dikenal dengan *bay'ah 'aqabah* kedua.[80] Peristiwa *bay'ah* yang menandai hijrah Nabi ke Madinah merupakan cikal bakal lahirnya negara Islam.[81]

Dilihat dari teori kontrak sosial *(social contract)*, hubungan antara penguasa negara dan warga semata-mata dilandasi oleh kesepakatan di antara kedua belah pihak, baik secara tegas atau tidak. Plato mengatakan, bahwa masyarakat atau negara muncul karena keinginan dan kesepakat-

---

[78]Philip K. Hitti, *Islam and The West,* terj. M.J. Irawan (Bandung: Sinar Baru, tt), 7.

[79]*Ibid.*

[80] Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara;Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta:UI Press, 1990), 9.

[81]*Ibid*.

an bersama untuk mempersatukan diri dalam rangka untuk mencapai tujuan bersama.[82] Perjanjian atau kesepakatan masyarakat ini, menurut J.J. Rousseau muncul karena sifat alamiah yang ingin mendesakkan kepentingannya sendiri. Oleh karena itu, menurut Rousseau, kontrak sosial itu terjadi karena adanya kekacauan dan berbagai pertentangan dari keadaan alamiah manusia.[83]

Pertemuan Muhammad dan penduduk Yatsrib bila dilihat dari teori itu bukanlah pertemuan biasa, Muhammad tidak sekadar mewakili seorang Nabi, melainkan adanya hak-hak politik yang jelas. Nabi akan berpikir bila kehijrahannya hanya sebatas peredam ketegangan antar kelompok yang bertikai sebagaimana pengaduan pertama kali penduduk Yatsrib. Oleh karena itu, Rahman mengatakan, "seandainya Muhammad hijrah ke Madinah tanpa hak-hak politik yang jelas, maka hampir mustahil baginya untuk mengeluarkan sebuah piagam yang menyangkut peraturan dan tata tertib umum, dia memiliki otoritas untuk mengadili dan memutuskan perselisihan yang terjadi. Oleh karena itu, bisa

---

[82] Ceppy Haricahyono, *Ilmu Politik dan Perspektifnya* (Yogyakarta:Tiara Wacana, 1986), 49.

[83] *Ibid*., 56.

dimengerti kalau kehadiran Nabi ke Madinah dalam kapasitas sebagai pemimpin agama dan politik”.[84]

Sebagai pemimpin, Nabi membangun suprastruktur maupun infrastruktur politik yang diikat di bawah bendera *ummah*. Ketika mekanisme hubungan antar sesama Muslim, antar suku maupun antar umat beragama dibuat oleh Nabi bisa diterima oleh semua pihak. Semuanya berjalan lancar tanpa menemui hambatan yang berarti.

Bangunan *ummah*[85], tidak hanya merujuk pada komunitas Muslim, sekalipun di sana dikatakan bahwa orang-orang Muslim adalah satu umat. Akan tetapi, menyangkut seluruh komponen masyarakat dan komunitas politik yang jelas batas-batasnya. Mereka adalah suatu masyarakat yang

---

[84] Rahman, *Islam,* 18.

[85] Menurut Watt, kata *ummah* berasal dari bahasa Yunani *ummaa*, yang berarti suku bangsa atau penduduk. Dia juga menengarai kata tersebut dari bahasa Sumeria, Montgomery W. Watt, *Pergolakan Politik Islam*, terj. Hamid Fahmi Zarkasyi dan Taufiq Ibnu Syam (Jakarta:Beunebi Cipta, 1987), 11. Berbeda dengan Watt, Ami Ayalon mengatakan bahwa kata ummah dipinjam dari bahasa Hebrew kuno *(umma)* atau Haramaik *(ummata)*. Sejauh penggunaannya dalam al-Qur’ān, kata ummah merujuk pada sekelompok orang (masyarakat) yang bersuku, berbahasa dan beragama yang merupakan objek dari suatu rancangan penyelamatan ketuhanan. Amy Ayalon, *Language and Change in the Arab Middle East:The of Modern Arabic Political Discourse* (Oxford:Oxford University Press, 1987), 21-22. Bandingkan dengan Abdullah al-Hasan, *Ummahor Nation;Identity Crisis in Contemporary Muslim Society* (McGill:McGill University Press, 1992), 18-19.

berada di bawah kepemimpinan Muhammad berdasarkan konstitusi yang disepakati bersama. Mereka hidup berdasarkan undang-undang yang mengatur hubungan antar mereka.

Singkatnya, seperangkat aturan yang dibuat oleh Nabi sebagai pijakan pemerintahan di Madinah secara umum telah memenuhi syarat untuk dikatakan sebagai negara.[86] Nabi memerintah berdasar atas aturan-aturan yang jelas, dengan standar yang berpihak pada kepentingan umum berdasar muatan yang terkandung dalam al-Qur'ān.

Dari sinilah, bisa dipahami ketika Nabi tidak menyiapkan generasi maupun wasiat terhadap kepemimpinan umat Islam sesudahnya, masyarakat Madinah dan umat Islam waktu itu tidak mengalami persoalan. Mengingat peranti yang dibangun oleh Nabi sudah dikatakan cukup mapan. Sehingga gejolak politik di sebagian besar umat Islam dapat diredam, walaupun tidak bisa dibantah pula bahwa model seperti ini berakibat muncul benih perselisihan yang rentan di kalangan sesama Muslim. Karena adanya klaim kebenaran informasi yang sama-sama berasal dari Nabi.

D. Kekuasaan Politik dalam Tradisi Sunni

Studi politik dalam Islam dimulai dari perdebatan perlu tidaknya mendirikan negara sebagai konsekuensi alamiah

---

[86] Inu Kencana Syafiie, *al-Qur'an dan Ilmu Politik* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 177-179.

bahwa manusia memerlukan perlindungan, kesejahteraan dan tempat untuk menuangkan gagasan dalam rangka memperbaiki hidupnya. Perdebatan di kalangan sarjana Muslim mengemuka setelah melihat proses kesejarahan Islam dari Nabi hingga *khulafā al-rāsyidin* yang sulit membedakan antara masalah keduniaan dan keakhiratan. Dari penglihatan itulah para sarjana Muslim mengemukakan beberapa pendapat, yang kemudian pendapat tersebut menjadi referensi dalam teori politik Islam.

Perdebatan tentang teori politik Islam di kalangan umat mengemuka setelah tiga abad sepeninggal Nabi. Sementara dalam perdebatan sebelumnya, yang muncul hanya spekulasi atau perkiraan semata untuk menentukan kriteria pimpinan pemerintahan dengan segala aturan yang melingkupinya, baik pada masa *al khulafā' al-rāsyidīn* maupun pada masa dinasti Amawiyah dan 'Abbasiyah. Di kalangan Muslim sunni, teori politik mulai diperdebatkan secara mendalam ketika muncul ilmuwan Muslim terkemuka di bidang ini yakni, al-Mawardī (w.1031 M) dan al-Ghazālī (w.1111 M).

Menurut al-Mawardī, pendirian pemerintahan (*imāmah*) yang bertujuan untuk menjaga nilai-nilai agama dan dunia merupakan suatu kewajiban. Apabila masyarakat dipandang memiliki kemampuan untuk melaksanakan tugas-tugas sebagai imam, maka diwajibkan bagi mereka untuk mengang-

kat salah seorang dari mereka sebagai pemimpin.[87] Menurut al-Mawardi klasifikasi hukum menegakkan *imāmah* masuk dalam kategori *fardhu kifāyah*, sebagaimana kewajiban dalam melaksanakan jihad dan mencari ilmu;jika salah seorang di antara kaum Muslimin sudah melakukannya, maka kewajiban yang lain menjadi gugur.[88]

Selanjutnya, al-Mawardī memberikan enam kriteria yang harus dipenuhi sebagai prasyarat seorang imam. *Pertama*, bersikap adil dalam menjalankan tugas kepemimpinannya. *Kedua*, memiliki bekal ilmu yang cukup sehingga mampu berijtihad baik dalam urusan pemerintahan maupun agama. *Ketiga*, sehat jasmani dan pancaindra, serta tidak cacat tubuh. Hal ini bertujuan agar seorang pemimpin tidak mengalami hambatan dalam menjalankan tugas-tugas kepemimpinannya. *Keempat*, mempunyai keahlian di bidang politik, peperangan dan pemerintahan. Karena tugas pemimpin bukan sekadar di belakang meja, tetapi juga menyelesaikan masalah yang terjadi di medan peperangan. *Kelima*, memiliki keberanian dan ketangkasan dalam menjaga teritorial. *Keenam*, seorang imam berasal dari keturunan Quraisy.[89]

---

[87] al-Mawardī, *al Aĥkām al-Sulţāniyyah*, cet. ke-3 (Mişr:Musţafā al-Halabī, 1973), 5.

[88] *Ibid.* 6.

[89] *Ibid.*

Syarat yang keenam, bahwa seorang imam harus berasal dari suku Quraisy didasarkan kepada suatu Hadīs yang sangat populer di kalangan Muslim, "*al-aimmah min Quraisy*",[90] yang secara dhohir Hadīs tersebut memberi batasan kepada suku Quraisy untuk menjadi pemimpin. Juga diperkuat Hadīs lain yang artinya, "Masalah (kepemimpinan) ini tetap di tanganQuraisy, selama masih ada yang tersisa (di bumi) dua orang", juga Hadis, "Manusia selalu mengikuti suku Quraisy, baik dalam kebaikan maupun dalam kejahatan", dan juga ada Hadīs, "Masalah (kepemimpinan) ini selalu berada di tangan suku Quraisy. Siapa saja yang menentang, wajahnya ditampar oleh Allah, selama suku Quraisy melaksanakan ajaran agama Islam".[91]

Muhammad 'Imārah menyangsikan kalau, "*al-aimmah min Quraisy*", disebut dengan Hadīs. Salah satu alasan 'Imārah adalah, bahwa pada masa 'Ali bin Abī Ţālib, kelompok Khawārij[92] mengangkat 'Abdullāh bin Wahāb al-Rāsidī pada

---

[90] Lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut:Dār al-Kutub al-'Alamiah, 1993), 103. Hadīs ini diriwayatkan oleh Mālik bin Anas yang oleh sebagian ulama menganggap derajat Hadīs tersebut sampai pada tingkat *mutawatir*. Tetapi ada juga yang mengatakan, bahwa hadis tersebut dikategorikan lemah, seperti pendapat Bakir Ibn. Wahāb al-Jazurī. Lihat Ibn Hajar al-Asqalanī, *Tahzib al-Tahzib*, Juz I (Beirut: Dār al-Şadr, 1968), 496.

[91] Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam,* ter. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib (Jakarta:Logos, 1996) 23.

[92] Golongan Khawārij adalah golongan yang mengafirkan 'Alī dan Utsmān, dan siapapun yang merestui atas terjadinya *tahkīm*. Lihat 'Abdul Qāhir binŢāhir bin Muĥammad al-Baghdādī, *al-Farq Bain al-Firaq*

10 Syawwal tahun 37 H sebagai *amīr* (pemimpin). Padahal dia bukan dari suku Quraisy, melainkan dari suku Azad. Peristiwa pengangkatan pemimpin selain dari suku Quraisy merupakan yang pertama setelah Nabi Muhammad.[93] Menurut 'Imārah, secara logika, kalau benar "*al-aimmah min Quraisy"* disebut Hadīs, maka tidak mungkin golongan Khawārij akan mengangkat seseorang yang tidak sesuai dengan ketentuan Nabi, karena Khawārij dikenal sebagai golongan yang kukuh mempertahankan sunnah Nabi.[94]

Apabila merujuk pada Hadīs tersebut memang mengisyaratkan adanya pembatasan kepemimpinan dalam Islam, yang seolah menggambarkan adanya diskriminasi terhadap

---

(Beirūt:Dar al-Kutub al-'Alamiyah, tt), 50. *Tahkim* muncul pertama kali ketika terjadi peperangan antara tentara 'Alī bin AbīȚhalib dan Mu'awiyah. Ketika merasa terdesak oleh tentara 'Alī, Mu'awiyah merencanakan untuk mundur, kemudian terbantu oleh munculnya pemikiran untuk melakukan *tahkīm*. Tentara Mu'awiyah mengacung-acungkan al-Qur'an agar mereka ber*tahkīm* dengan al-Qur'an. Namun, 'Alī tetap melanjutkan peperangan sampai ada yang kalah dan menang, maka keluarlah sekelompok orang dari pasukan 'Alī agar ia menerima usulan *tahkīm*. Dengan terpaksa 'Alī menerima usulan itu. Kedua belah pihak sepakat untuk mengangkat seseorang *hakam* dari kedua belah pihak. Mu'awiyah memilih 'Amr bin Ash, dan 'Alī memilih Abū Mūsā al-Ash'ārī. Upaya *tahkīm* berakhir dengan satu keputusan, yaitu menurunkan 'Alī dari jabatan khalifah dengan mengukuhkan Mu'awiyah menjadi penggantinya. Meskipun merugikan 'Alī, perbuatan *tahkīm* dianggap sebagai dosa besar. Kesalahan banyak ditimpakan kepada 'Alī. Inilah asal mula munculnya golongan khawārij. Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah,* 63-4.

[93] Mȗhammad al-'Imārah, *al-Islām wa Falsafah al-Hukm* (Cairo:Dār al-Shurq, 1989), 101.

[94] *Ibid*.

masyarakat selain suku Quraisy. Rujukan al-Mawardī adalah peristiwa politik pada masa awal pemerintahan Islam, di mana Nabi dan empat *al khulafā al-rāsyidīn* berasal dari suku Quraisy. Dalam konteks ini, Ibn Khaldūn menyatakan bahwa jatuhnya pilihan kepemimpinan mereka karena suku Quraisy dikenal cerdas, pandai dan tekun, bukan karena faktor lain.[95] Dalam hal ini, kata "Quraisy" hanyalah simbol bukan pada struktur kelas dalam atau suku tertentu, karena siapa pun yang memiliki simbol-simbol sebagaimana simbol suku Quraisy, maka yang bersangkutan berhak juga dipilih menjadi pemimpin. Pandangan tersebut juga dikemukakan oleh Abū Zahrah, bahwa penggunaan kata Quraisy hanya sebuah "petunjuk", bukan "kewajiban", atau hanya "pengutamaan" saja.[96]

Tidak adanya keharusan seorang pemimpin dari suku Quraisy juga disampaikan oleh kalangan Khawārij. Menurut Khawārij, yang berhak menjadi khalifah bukan anggota suku Quraisy saja, tetapi siapa saja yang dianggap mampu asal beragama Islam, sekali pun ia hamba sahaya yang berasal dari Afrika.[97]

---

[95] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah,* 244.

[96] Abu Zahrah, *Aliran Politik,* 90.

[97] Khālid Medhat Abou el-Fadl, "Trends in Islamic Thought", (Disertasi Doctor McGill University, Montreal, tt), 76. Tetapi sepanjang sejarah, prinsip mengutamakan suku Quraisy masih dianut kuat. Perpindahan dari suku Quraisy ke non-Quraisy baru terjadi pada 1517, pada waktu Sultan Salim I Turki menaklukkan Mesir. Pada saat

Dengan berbagai pemikiran tersebut, tampaknya syarat pemimpin harus berasal dari suku Quraisy tidak didasarkan pada sumber rujukan yang kuat. Pada satu sisi hal tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan utamanya hak menjadi pemimpin bagi yang mampu, pada sisi lain dasar yang (semula) disebut Hadīs, yakni *"al-aimmah min Quraisy"* dengan sendirinya dilanggar oleh kelompok keagamaan yang dalam perjuangannya selalu menyebut dirinya pembela *al-sunnah*. Atas dasar itu maka syarat pemimpin dari suku Quraisy tidak dapat dijadikan dasar dalam menentukan kriteria seorang pemimpin dalam Islam. Istilah Quraisy lebih tepat dipahami secara simbolik, yakni simbol masyarakat yang lebih maju, berpengetahuan luas, ahli dalam politik dan strategi militer.

Sementara itu, *jumhūr* ulama*sunnī*, sebagaimana dijelaskan oleh Abū Zahrah, menetapkan empat kriteria utama seorang imam atau khalifah, yaitu;adil, musyawarah, bay'ah dan berasal dari suku Quraisy.[98]

Kriteria keadilan merupakan esensi persyaratan itu. Keadilan yang dituntut oleh seorang imam tertinggi mencakup semua bentuk keadilan. Ditinjau dari sisi pribadi imam

---

itulah, umat Islam non-Quraisy bisa menjadi pemimpin. Pada waktu itu, khalifah Mutawakil 'Alallah menyerahkan beberapa peninggalan seperti jubah, surban, jenggot Nabi dan beberapa pedang sahabat. Lihat Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (London:Routledge & Kegan Paul ltd, 1985), 143.

[98] Abu Zahrah, *Aliran Politik,* 88.

sendiri, dia adalah orang yang adil terhadap dirinya, tidak memprioritaskan keluarganya, tidak mengangkat seseorang karena hawa nafsu, tidak mengutamakan orang yang disenangi dan tidak menyingkirkan orang yang dibenci.[99]

Keadilan seorang imam menuntut adanya orang yang pantas memegang jabatan tertentu, yaitu orang yang adil dan berwibawa. Keadilan seorang imam terlihat dalam memperlakukan musuhnya dengan bijaksana, dan dalam Islam, keadilan menuntut adanya perlakuan yang sama antara musuh dan kawan. Di bidang hukum Islam, juga dengan cara memperlakukan sama semua pihak, sampai seorang ahli mengatakan, jika seorang imam melakukan suatu pidana pembunuhan, maka dia diancam dengan hukumam *qishāsh*. Keadilan dalam Islam juga menyangkut keadilan dalam ekonomi dan sosial yang memungkinkan seseorang yang memiliki potensi untuk berkarya.[100]

Syarat *kedua* adalah musyawarah. Islam menegaskan, bahwa memilih seorang khalifah harus dilakukan dengan musyawarah. Secara historis, masyarakat Muslim mempraktikkan tiga model musyawarah :

Pertama, pemilihan secara bebas melalui musyawarah tanpa pencalonan terlebih dahulu oleh seseorang. Praktik

---

[99] *Ibid.* 100. Lihat pula, Sri Mulyani, "The Theory State of al-Mawardi", dalam *Islam and Development* (Montreal:Permika & LPMI, 1997), 16.

[100] *Ibid.*

tersebut pernah terjadi ketika pemilihan Abu Bakar terpilih menjadi khalifah. Ia dipilih secara bebas tanpa dipersiapkan oleh Nabi untuk menjadi penggantinya.[101] *Kedua*, dengan cara mempersiapkan kader pengganti yang dipilih dari para sahabat. Bentuk seperti ini dilakukan Abu Bakar pada waktu mencalonkan 'Umar menjadi khalifah. Pencalonan 'Umar ini terjadi pada saat kaum Muslimin disibukkan oleh munculnya sikap murtad yang terjadi di beberapa bagian Arab, dan tentara Islam berangkat ke medan jihad untuk memerangi mereka. Oleh karena, Abu Bakar mengkhawatirkan akan terjadinya perbedaan pendapat sebagaimana yang terjadi di *Tsaqīfah bani Sa'īdah*, sehingga ia mencalonkan 'Umar untuk dipilih, dan keduanya tidak ada hubungan keluarga. Masyarakat kemudian mem*bai'at* 'Umar setelah meneliti motif-motif Abu Bakar menampilkannya. *Ketiga*, mempersiapkan beberapa orang dari anggota masyarakat yang dipandang terbaik.'Umar melihat karena Nabi tidak mempersiapkan kader, sedangkan Abu Bakar mempersiapkannya, karenanya, ia berkata, "Apabila saya mempersiapkan kader, hal itu sudah dilakukan oleh seseorang yang lebih

---

[101] Diriwayatkan, bahwa Nabi menunjuk Abu Bakar menjadi imam dalam shalat untuk menggantikannya sewaktu sakit menjelang wafat. Sebagian orang kemudian memahami, bahwa Nabi mengangkat beliau sebagai pemimpin umat Islam, padahal argumen tersebut tidak proporsional. Lihat Muhammad S. el-Awa, *On The Political Sistem of The Islamic State* (Indianapolis:American Trust Publication, 1980), 30., Muhammad Mahmud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 82.

baik dari saya (Nabi), dan apabila saya menunjuk seorang putra mahkota, itu juga dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya (Abu Bakar)”,[102] kemudian ia mengambil jalan tengah dengan menyerahkan masalah itu kepada enam orang (*committee*) yang ditunjuknya untuk memusyawarahkannya. Keenam orang tersebut memilih salah satu dari mereka, dan pilihan tersebut jatuh pada ’Utsmān.[103]

Syarat *ketiga* adalah *bai’at*. Pembai’atan ini dilakukan oleh *ahl ĥal wa al-aqd* (wakil rakyat). Wakil rakyat, para tentara serta mayoritas kaum Muslimin menyatakan janji setia kepada seorang khalifah untuk menaatinya, baik dalam hal menyenangkan atau tidak, selama tidak dalam kedurhakaan pada Tuhan.[104]

Syarat *keempat* seorang khalifah adalah berasal dari suku Quraisy. Sebagaimana disebutkan pada bagian awal pembahasan ini, bahwa Quraisy yang dimaksud merujuk pada simbol masyarakat cerdik, pandai dan pekerja keras, bukan semata-mata faktor kesukuan. Siapa pun yang memiliki syarat-syarat sebagaimana yang dimiliki suku Quraisy, maka berhak menjadi pemimpin.

Sementara itu, pemikiran politik al-Ghazālī tidak jauh berbeda dengan al-Mawardī. Misalnya, ia mengemukakan

---

[102]Abu Zahrah, *Aliran Politik,* 98.

[103]Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of Caliphate* (London: Longman Limited Group, 1986), 70.

[104]al Baghdādī, *al Farq Bain al Firaq*, 64-7.

tiga prosedur pengangkatan imam. *Pertama*, dengan penetapan karena kenabian. *Kedua*, penetapan imam sebelumnya yaitu dengan menujuk orang tertentu dari keturunannya atau keturunan Quraisy pada umumnya. Kemungkinan *ketiga* ialah dengan menyerahkan kekuasaan kepada orang yang secara *de facto* memiliki kekuasaan yang tidak bisa tidak harus diserahkan kepada imamah.[105]

Pemikiran politik al-Mawardī dan al-Ghazālī menjadi salah satu acuan dalam membangun konsep-konsep politik dalam Islam, utamanya oleh NU.[106] Namun demikian, terdapat beberapa titik lemah dalam pemikiran politik sunni yang mengacu pada fakta historis masa lalu (*al sabiqūn al-awwalūn*), utamanya *khulafā al-rāsyidīn*. Kelemahan tersebut adalah;

Pertama, tidak ada batasan bagi jabatan seorang imam atau khalifah. Keempat *khulafā' al-rāsyidīn* tidak memiliki batasan jabatan sehingga sulit diukur untuk dikatakan sebagai sesuatu yang ideal. *Kedua*, tidak ada pola atau tata cara bagaimana memberhentikan khalifah yang korup, tidak menjalankan undang-undang atau sudah tidak mampu lagi menjalankan tugas keseharian. Kasus *khulafā' al-rāsyidīn*, tiga dari empat khalifah adalah meninggal sebelum kekua-

---

105 Lihat Leonard Binder, "al-Ghazali and Islamic Government", dalam *The Moslem World* (1955), 235.

106 Haidar, Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*. (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 24.

saannya habis. Mereka meninggal dalam keadaan tragis, di mana mereka belum sempat mempertanggungjawabkan amanah kepemimpinannya kepada umat. *Ketiga*, tidak ada metode yang tepat bagaimana memilih khalifah. Peristiwa di *Thaqīfah bin Sa'īdah* adalah peristiwa politik *emergency*, tergesa-gesa dan di luar rencana. Pergantian dari Abu Bakar ke 'Umar adalah cara tidak ideal karena dapat menimbulkan fitnah, demikian pula pengangkatan 'Ali sebagai khalifah tidak mencerminkan idealitas syarat-syarat pemimpin modern. Hanya cara yang dilakukan oleh 'Umar bisa dikatakan sebagai cara yang terbaik dibandingkan dengan ketiga cara sebelum dan sesudahnya. *Keempat*, tidak ada batasan wewenang seorang khalifah. Mulai dari Abu Bakar hingga 'Alī pola kepemimpinannya mirip dengan "panglima perang" yang bisa memerintah kapan dan dalam situasi apa saja. Masalah pembatasan wewenang tidak sampai dipikirkan waktu itu karena umat Islam disibukkan dengan penaklukan dan ekspansi wilayah.

Terkait dengan pemikiran di atas, hingga saat ini di kalangan umat Islam tidak ada rumusan yang sama tentang pemikiran politik dalam Islam, utamanya soal hubungan agama dan negara. Salah seorang pemikir politik al-Jabiri menyatakan, konsep politik dalam Sunni tidak memiliki dasar yang cukup kuat, karena hanya didasarkan pada dugaan-dugaan, bukan kepastian yang berdasarkan nash al-Qur'an maupun Hadīs maupun dasar sejarah yang jelas. Al-Jabiri menyatakan;

”Dari fakta-fakta historis, tampak sangat jelas bahwa persoalan hubungan ”agama dan negara” tidak pernah terlontar pada masa Nabi, dan tidak pula di masa *khulafā' al-rāsyidīn.* Pada masa Nabi, seluruh upaya dicurahkan untuk menyebarkan dan membela agama. Kendati ”perintah” seluruhnya datang dari sang pembawa risalah, namun tak seorang pun di antara mereka yang memandang ”perintah” tersebut sebagai sebuah institusi ”kerajaan”, karena kata kerajaan saat itu berkonotasi negatif. Perintah tersebut juga tidak berkonotasi ”negara” karena tidak ada negara *(daulah)* yang artinya sama dengan yang dimaksud sekarang. Kata *dauah* saat itu berarti perputaran harta atau perang, yakni perpindahan dari satu keadaan ke keadaan lainnya. Kaum Muslimin di masa sahabat tidak memandang Islam sebagai *daulah* (negara) dalam pengertian tersebut, yakni sesuatu yang berpindah tangan ke tangan. Sesungguhnya kaum Muslimin saat itu memandang Islam sebagai agama pamungkas yang mengakhiri semua agama, sebuah agama yang bertahan hingga hari kiamat”.[107]

---

[107] Muĥammad 'Ābid al-Jabirī, *al-Dīn wa al-Daulah wa Tathbīq al-Sharī'ah* (Beirut:Markaz Dirāsāt al Waĥdat al-'Arabiyyah, 1996), 10. Beberapa fakta penting yang dijabarkan al-Jabiri. *Pertama,* ketika Nabi Muhammad diutus, waktu itu tidak mempunyai raja atau negara. Pada waktu itu, sistem politik di Mekkah dan Madinah dalam bentuk kesukuan. *Kedua*, seiring dengan diutusnya Muhammad, meskipun beliau sekaligus sebagai pemimpin, namun menolak keras disebut sebagai raja atau pemimpin negara. Beliau menganggap dirinya sebagai Nabi dan Rasul. *Ketiga*, meskipun beliau menata kehidupan

Al-Jabirī mewakili berbagai pemikiran yang menolak untuk menghubungkan Islam sebagai ideologi atau Islam sebagai negara. Di kalangan Sunni muncul setidaknya tiga pemikiran terkait dengan hubungan Islam dan negara. *Pertama*, menyatakan bahwa Islam dan negara (politik) merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan (integralistik). *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa Islam dan politik merupakan entitas yang terpisah, sehingga tidak bisa dipadukan atau dihubungkan antara keduanya (sekuler). *Ketiga*, Islam dan politik terus berdialog, saling mengisi, saling membutuhkan (simbiotik).[108] Dari ketiga pemikiran tersebut, praktik yang terjadi pada masa Nabi, dan *khulafā' al-rāsydīn* lebih tepat dimasukkan ke bagian yang ketiga, yakni Islam dan politik saling mengisi, berhubungan saling membutuhkan, dengan tidak menempatkan salah satu di antaranya berada pada posisi ordinat atau subordinat.

---

sosial umat dengan mapan, namun beliau tidak menyiapkan kader atau menunjuk siapapun sebagai penggantinya, karena hal tersebut berkaitan dengan penolakan dirinya sebagai "raja" atau "kepala negara". *Keempat*, fakta bahwa al-Qur'an menyatakan, *"kalian adalah sebaik-baik umat yang diutus kepada manusia"* (Surat Ali Imran:110) justru Nabi menghindar dari pembicaraan sistem politik, sosial dan ekonomi yang sebenarnya telah menyatukan umat tersebut dengan negara. *Kelima*, perdebatan yang terjadi di Balai Banī Sa'idah yang berakhir dengan pembai'atan Abu Bakar merupakan perdebatan politik murni dan diselesaikan berdasarkan pertimbangan kekuatan sosial-politik (kesukuan) saat itu. *Ibid*. 1-8.

[108] Abdul Chalik, "Khalifah;Dinamika dan Urgensi Pelembagaan Kembali di Dunia Islam", Tesis Magister (Surabaya:Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 1999), 124-6.

Demikian pula, bahwa konsep politik yang dibangun oleh *khulafā' al-rāsyidīn* tidak serta-merta dapat dijadikan sebagai dasar dalam menentukan kepemimpinan dalam Islam, tanpa melalui proses diskusi lebih panjang untuk mengetahui kelebihan dan kekurangannya. Namun demikian, dasar-dasar yang sudah diletakkan oleh *khulafā' al-rāsyidīn* cukup memberi inspirasi dan teladan bagi umat Islam sesudahnya yang dianggap paling ideal dalam membangun kehidupan politik, khususnya dalam menentukan pemimpin berdasarkan syarīah.

E. Politik Agama: Perbandingan Khalifah dan Imamah

Peristiwa politik yang sulit hilang dari rekaman sejarah umat Islam adalah kecemburuan yang ditimbulkan oleh kekecewaan kubu 'Alī di forum Balai Banī Sai'dah yang berakhir dengan pembunuhan khalifah 'Umar yang dilakukan oleh Abū Lu'luah.[109] Ada tengara bahwa 'Umar adalah korban pertama kekecewaan pendukung 'Alī terhadap pemilihan khalifah sejak meninggalnya Nabi. Mereka adalah komplotan 'Abdullāh bin Sabā', seorang Yahudi yang tiba-tiba masuk Islam, lalu menganggap 'Alī sebagai sebagai

[109]Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Hakikat Akidah Syi'ah*, terj. HM. Rasyidi (Jakarta:Bulan Bintang, 1989), 8.

imam. Dari ‘Abdullāh bin Sabā’ ini mula-mula menganggap ‘Alī sebagai Tuhan.[110]

Gema pengkultusan imam, bahkan ada yang mentuhankan ‘Alī terus merambat ke berbagai penjuru Arabia Selatan, khususnya Persia yang dianggap sebagai poros kekuatan Shī’ah. Meskipun pengultusan ini erat kaitannya dengan tradisi nenek moyang masyarakat Persia,[111] tidak dapat dipungkiri pula bahwa hal tersebut terkait dengan suasana politis yang waktu itu melanda kawasan Arabia yang dikuasai oleh pendukung *ahlussunnah*. Maka terjadilah tarik-menarik yang cukup rentan antara pendukung kedua kelompok tersebut.

Pada waktu pembunuhan ‘Umar, gerakan Syiah belum terorganisasi dengan baik. Watt menyebut istilah tersebut

---

[110] *Ibid.*, 9.

[111] Ada tengara bahwa ‘Abdullāh bin Sabā’ mengikuti jejak Hurmuzan, panglima perang Persia yang ditaklukkan oleh Abū Bakar. Untuk mencari dukungan kelompok Islam, maka ia mengompori pengikut ‘Alī yang kecewa dengan mengagung-agungkannya. Menurut al-Hasyimī, pengultusan ‘Alī sebagai imam terkait dengan tradisi masyarakat Persia pra-Islam yang selalu mengagung-agungkan rajanya, bahkan menjadikannya sebagai Tuhan. *Ibid.*, 5. Ada juga keterangan yang menguatkan mengapa orang Persia sangat setia dan mencintai ‘Alî, konon Husein bin ‘Alî telah memperistri seorang putri dari raja terakhir Persia sebelum bangsa Persia masuk Islam, lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan*, 212. Hal yang sama dikatakan oleh James Darmsteter dan Henri Corbin mereka melakukan kajian dan penelitian tentang asal dan pengaruh syiah yang mengatakan bahwa paham mehdisme sebagai adaptasi kepercayaan Iran pra-Islam terhadap rahmat ilahi, dan kecondongan masyarakat Iran terhadap hal-hal yang esoteris dan mistis. Hamid Enayat, *Reaksi Politik*, 26.

dengan *proto-syi'ism*,[112] yakni embrio terbentuknya paham Syiah yang diawali oleh klaim-klaim pendukung 'Alî. Fazlur Rahman menyebutkan, Syiah sebagai sekte (aliran) mulai bangkit sejak pengangkatan Hasan bin 'Alî sebagai imam.[113] dan pecahnya syiah sejak terbunuhnya Husein bin 'Alî di Padang Karbala.[114]

Tak satupun sejarawan yang membantah, bahwa munculnya paham Syiah merupakan bentuk protes terhadap pola kepemimpinan khalifah yang dianggap keluar dari *mainstream* agama. Dalam kepercayaan Syiah, bukanlah Abû Bakar, 'Umar dan 'Utsmân yang seharusnya menerima tongkat estafet kepemimpinan umat Islam pasca Nabi meninggal, melainkan 'Alî bin Abî Thâlib. Mereka dianggap merebut hak 'Alî.[115] Karena 'Alî dan keturunannya *(ahl al-bait)* yang berhak menerima kekuasaan itu. Cara yang dilakukan oleh

---

[112] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thuoght* (Edinburgh:Edinburgh University Press, 1973), 38.

[113] Selengkapnya baca Nouruzzaman Shiddiqi, *Syi'ah dan Khawarij* (Yogyakarta:PPM, 1985), 10., Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam* (London:Routledge & Kegan Paul Itd., 1988), 57.

[114] *Ibid*. Pada waktu terbunuhnya Husein bin 'Alî kelompok Syiah kian meluas, dan terus menebarkan fitnah di antara umat Islam, dengan mengatakan bahwa khalifah Abû Bakar, 'Umar dan 'Utsmân merampas hak-hak politik 'Alî dan keluarganya.

[115] Seperti disebut di awal tulisan ini, bahwa Syiah mengakui Nabi telah mewasiati 'Alî di Ghadir Khumm untuk menggantikan kedudukan beliau. Enayat, *Reaksi Politik*, 52., Ihsan Ali Zahri, *Syi'ah Berbohong Atas Nama Ahlul-Bait*, terj. Bey Arifin dan Muamal Hamidy (Surabaya: Bina Ilmu, 1988), 2-3

Abû Bakar dan 'Umar, pemilihan khalifah berdasarkan musyawarah sama sekali tidak benar. Imam tidak boleh diangkat oleh seseorang, karena ia seorang yang suci *(ma'sûm)* terpelihara dari dosa-dosa. Baik Syiah *Ithnâ 'Asariah*[116] maupun Syiah *Sabiyah*[117] berkeyakinan sama, bahwa khalifah sebelum 'Alî dianggap merebut kepemimpinan umat Islam yang seharusnya jatuh kepada keturunan Nabi.

Beberapa sekte Syiah ekstrem juga muncul, bersamaan dengan semakin luasnya wilayah Islam. Meskipun ada dari mereka yang agak lunak terhadap kepemimpinan Abū Bakar, namun secara umum menunjukkan sikap akompromis dalam hal politik. Bagi Syiah, persoalan politik juga menyangkut persoalan akidah.

---

[116] Aliran dalam Syiah jauh lebih banyak dibanding dengan ahlussunnah. *Ithnâ 'Asariyah* di antara aliran yang cukup populer dan banyak pengikutnya. Disebut *Ithnâ 'Asariyah* karena mereka meyakini kedua belas imam inilah yang berhak mewarisi kepemimpinan Nabi, yakni dari Imam 'Alî bin Abî Thâlib sampai imam kedua belas Abû al-Qasîm Muhammad bin al-Hasan al-Mahdî yang saat ini masih belum keluar. Muhammad Ridâ al-Muzaffar, *Aqâ'id al-Imâmîyah* (Beirut:Dâr al-Qadr, 1973), 105.

[117] Disebut *sab'îyah* karena kelompok ini berpendirian bahwa rangkaian imamah terhenti hingga pada imam ketujuh, yakni Ismaîl bin Ja'far al-Sadîq. Hal ini sekaligus berseberangan dengan paham *Ithnâ Asariyah*. Munawir, *Islam Dan Tata*, 213. Dalam Syiah banyak timbul sekte-sekte akibat dari perbedaan persepsi mengenai imam. al-Syarastanî menyebut Syiah terbagi ke dalam 25 golongan, al-Sharastanî *al-Milal*, 146. Sementara al-Asyarî memerincinya menjadi 45 cabang. Baca al-Ansyarî, *Maqalat al-Islâmîyah wa Ikhtilafi al-Musallîn* (Mesir:Maktabah al-Nahdah, 1969), 93.

Pada perkembangan lebih lanjut, Syiah terus tampil ke permukaan dengan muka yang ekstrem dan tanpa kompromi. Syiah yang setelah fase awalnya sebagai sebuah legitimasi politik yang murni, untuk beberapa lamanya berfungsi sebagai sebuah gerakan protes dan reformasi sosio-kultural dalam Islam, dan tidak jarang menggunakan taktik-taktik subversif. Hal ini terlihat dalam gerakan Isma'ilī yang secara politis berhasil, mereka sudah berubah karena struktur teologisnya yang berpusat kepada imamalogi yang menurut Rahmān[118] merupakan pengaruh dari ide-ide Gnostik Kristen, dan terkenal dengan doktrin isolasionis *taqiyah*nya.

Menurut Rahman, meskipun Syiah terus berlalu dengan perkembangan zaman, paham Syiah tidak memulai kehidupannya kembali sebagai suatu kritik yang sehat dan oposan loyal konstruktif dari prinsip *ijtihād-ijmā'*, tetapi melalui saluran yang berbeda;menggantikan *ijmā'* dengan fatwa imam yang maha sempurna.[119] Posisi imam sangat tinggi dibandingkan dengan suara mayoritas. Barangkali yang paling menonjol dari Syīah adalah sikap mental yang menolak mengakui bahwa pendapat mayoritas dengan

---

[118] Fazlur Rahmān, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Wahyudin (Bandung: Pustaka, 1995), 139.

[119] *Ibid*. Hal ini yang sekaligus membedakan Syi`ah dan ahlussunnah. Khalifah dalam Sunnī tidak memiliki otoritas agama dalam pengertian pembuat undang-undang. Karena khalifah harus bekerja secara kolektif dengan *ahl al-hāl wa al-aqd* yang merupakan representasi ulama dan tokoh masyarakat. Model seperti ini akan melahirkan *ijmā'*, kesepakatan-kesepakatan di bidang agama dan politik.

sendirinya adalah benar, dan pembelaan yang dirasionalisasikan atas nama pembelaan moral dari kelompok minoritas yang diperangi.

Pandangan mayoritas *(ahlussunnah)* ini tampaknya merupakan akibat dari legitimasi suksesi Nabi, yang membatasi hak pemerintahan yang sah pertama pada anggota keluarganya. Semua teori politik yang mempunyai pandangan eksklusif cenderung melahirkan eksponen-eksponen yang penuh dengan rasa cemburu. Hamid Enayat menyebut sikap Syīah ini karena keterpaksaan dalam perjuangan untuk bertahan hidup di lingkungan yang bermusuhan.[120] Setiap kelompok minoritas yang senantiasa dikejar-kejar dan ditindas akan berpaling ke dalam dirinya sendiri, dan dalam proses mengambil jarak yang semakin jauh dari mayoritas, secara gradual ia akan mengembangkan kebiasaan dan sikap mentalitasnya sendiri.

Karena posisi yang demikian inilah, sikap politik Syīah mengedepankan esoterisme dan *taqiyah* dengan membiarkan kepemimpinan mayoritas dilindas oleh kepemimpinan minoritas. Bahkan Syiah tidak jarang akan berpikir dan bertindak reformis. Karena imam (dan imamah) dianggap memiliki supremasi hukum dan otoritas di atas kepentingan masyarakat luas. Dengan dalih penjaga supremasi agama

---

[120] Enayat, *Reaksi Politik*, 32.

yang kebenarannya dijamin oleh Allah, posisi imam ibaratnya Nabi yang memiliki daya jangkau hukum sangat luas.

Jalur politik agama yang demikian ini menurut Rahman akibat jalan yang ditempuh oleh *ahlussunnah* pada awalnya yang mengedepankan sintesis sikap moderat, jalan tengah dan demokratis pada perkembangan berikutnya berubah menjadi kaku, otoriter dan tidak toleran. Dan berubah menjadi golongan di antara golongan-golongan lainnya dengan sikapnya yang akompromis daneksklusif.[121] Maka tak heran jika Syīah yang merasa dirugikan kemudian membentuk kekuatan baru melawan rezim yang tidak mencerminkan sikap islami, meskipun pola yang ditampilkan Syīah belum tentu lebih islami.

Adalah sikap Syīah yang tidak semestinya salah dengan pola imamahnya di awal pemerintahan Islam. Karena sikap khalifah (atau penguasa waktu itu) yang *notabene* diwakili oleh mayoritas Sunni berperilaku jauh dari nilai-nilai substansif kekhalifahan. Apalagi pergantian Muawiyah ke Yazīd yang semestinya mengikuti jejak pendahulunya *khulafâ al-râsyidîn* dinilai telah merugikan kelompok-kelompok tertentu yang semestinya memiliki kran untuk jabatan itu. Dengan model dinasti yang pertama kali dilakukan oleh Muawiyah telah menutup kran peluang bagi masyarakat luas untuk menjadi pemimpin. Sementara sikap Syīah yang

[121] Rahman, *Membuka Pintu,* 140

terus beroposisi sangat rasional. Di samping mereka dirugikan oleh kudeta Muawiyah terhadap Ali, juga diperparah oleh tiadanya jaminan terhadap eksistensi politiknya di masa-masa yang akan datang.

F. Tradisi Politik Sunni: Kasus NU di Indonesia

Sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar[122] NU telah melahirkan fenomena baru wajah Islam Indonesia. Sepak terjang NU dalam melahirkan produk-produk pemikiran keagamaan, politik, sosial, jihad semakin mempertegas di mana posisi sebenarnya organisasi tersebut.

Keberadaan NU tidak terlepas dari motor penggeraknya. Sebab bila berbicara NU secara utuh tidak bisa melepaskan begitu saja tokoh-tokoh di balik isu-isu yang muncul. Sehingga hampir sulit membedakan kehadiran tokoh NU yang kontroversial dengan posisi NU sendiri yang dikelilingi oleh sayap konservatif. Peran tokoh konservatif sangat kuat sekali, khususnya di tingkat lokal, sehingga ruang gerak untuk menuju batas pembaruan relatif kecil.

Apa yang kemudian disebut "tarik-menarik wacana" antara tokoh-tokoh kontroversial dengan sayap NU konser-

---

[122] Jumlah anggota NU berkisar 35-40 juta orang, atau 20% dari seluruh penduduk Indonesia. Greg Fealy, Percikan Api Muktamar 1994;Gus Dur, Suksesi dan Perlawanan NU Terhadap Kontrol Negara, dalam Greg Fealy, Greg Barton (ed), *Tradisionalisme Radikan; Persinggungan Nahdatul Ulama' Negara*, ter. Ahmad Suaedy (Yogyakarta; LKiS, 1997), 220.

vatif tidak dapat dielakkan, dan bahkan menjadi rutinitas tradisi yang boleh dikata menjadi "*trade mark*"nya NU. Persoalan ini menjadi hal yang biasa di kalangan *nahdiyin*, kalaupun tidak sedikit terjadi friksi-friksi baru.[123] Menariknya letupan friksi di tubuh organisasi tidak banyak berpengaruh terhadap jalannya organisasi, dan pada saatnya nanti ketika berada dalam satu kepentingan yang sama, friksi itu lenyap begitu saja.[124]

Hubungan sesama anggota NU ini banyak diwarnai oleh corak pemikiran dan implementasi paham aswaja (ahlussunnah waljamaah). Oleh banyak kalangan, begitu pula NU beranggapan, paham aswaja NU berbeda dengan pemahaman organisasi-organisasi lain yang juga mengklaim sebagai penganut *ahlussunnah waljamaah*. Bukan sekadar hubungan antar sesama NU yang bercorak "aswaja centris", penegasan tentang identitas kebangsaan, hubungan NU dengan politik sampai dengan hubungan dengan lain agama

---

[123] Untuk kasus ini bisa dilihat pertentangan Gus Dur-KH. Ali Yafie soal SDSB, Gus-Dur-Yusuf Hasyim soal negara syari'ah, Gus-Dur-Abu Hasan, dll. Lihat Chairul Anam, *Membendung Ulah GPK Abu Hasan* (Surabaya;Penerbit Majalah AULA, 1996).

[124] Kasus yang sangat jelas ketika tokoh-tokoh NU berkumpul di Rembang untuk mengegolkan Matori Abdul Jalil sebagai ketua umum PPP pada muktamar 1994. Tokoh-tokoh pro-khittah sering berlawanan dengan kiai yang mendukung pertemuan tersebut. Ternyata kiai-kiai itu rujuk kembali ketika NU mendirikan PKB. Syaiful Muzani, *The Devaluation of Aliran Politics;Views from The Third Congres PPP* (Jakarta;Studia Islamica Journal of Islamic Studies, Vol. 1 No. 3 1994) 194-196.

atau organisasi keagamaan lainnya bercorak dan bernuansa aswaja. Sehingga menjadi ciri khas, atau bahkan "*trade mark*" identitas keaswajaan NU.

Makalah ini mengambil setting sebelum warga NU melahirkan partai politik (PKB).

Identitas NU; Interpretasi Terhadap Aswaja

Ahlussunnah waljamaah atau yang kemudian dikenal aswaja, dan atau sunni merupakan sebutan terhadap kelompok politik pada awal pembentukan Islam yang kemudian menjadi paham keagamaan. Berawal dari perseteruan kubu Ali, Muawiyah dan Khawarij yang mengklaim kebenaran terhadap cara pandang politik mereka masing-masing, aswaja atau sunni kemudian banyak dikenal oleh kalangan Islam. Pada masa-masa inilah merupakan titik awal terbentuknya aswaja, yang oleh Kennedy disebut dengan *proto-sunnism. (*cikal bakal terbentuknya paham sunni*)*[125]*.*

Secara sederhana, aswaja diartikan sebagai paham yang mengakui terhadap keberadaan sahabat empat (*khulafaurrasyidin*)—yang merupakan antitesis terhadap paham syiah yang hanya mengakui Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah. Seiring dengan perkembangan Islam dan munculnya ijtihad-ijtihad baru, paham aswaja bukan sekadar pengakuan legalitas politik *khulafaurrasyidin*, melainkan juga

---

[125] Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of Caliphate* (London; Routledge, 1983), 244.

berekses pada paham keagamaan. Sebagai bentuk resistensi terhadap pola paham keagamaan Syiah, masyarakat sunni juga hanya mengakui kebenaran paham keagamaan dari kelompoknya saja. Maka lahirlah tokoh-tokoh besar yang membidani lahirnya fiqh sunni, seperti Imam Malik, Syafi'i, Imam Hanafi, Imam Hambali, Ibn Taimiyah, dan lain-lain. Di bidang Ilmu Kalam, muncul ulama seperti Imam al-al-Asyari, Al-Maturidi, al-Ghaznawi. Juga al-Ghazali, al-Junaid al-Baghdadi, yang melahirkan produk-produk pemikiran di bidang tasawwuf. Dari sinilah aswaja itu membentuk kelompok keagamaan yang kuat dan besar, yang mendasari pola kehidupan umat Islam.

NU sebagai salah satu organisasi keagamaan menetapkan aswaja sebagai landasan dan dasar pergerakannya.[126] Yaitu aswaja yang didasarkan pada paham keagamaan (fiqh) empat imam mazhab, Maliki, Hanafi, Syafi'i dan Hambali. Meskipun mengakui keberadaan empat imam mazhab fiqh, NU berpegang pada salah satu imam, yaitu Syafi'i.[127] Sementara di bidang ilmu kalam (teologi) NU bercorak Asyarian-Maturidian, dan secara tegas menolak pola teologi mu'ta-

---

[126] Said Agil Siraj, *Ahlussunnah waljamaah Dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta;LKPSM, 1997), 8.

[127] Lihat statemen perkumpulan Nahdatul Ulama' sebagai suplemen Javasche Dourant 25 Februari 1930. Martin Van Bruinessen (Yogyakarta;LkiS, 1994), 42.

zilah yang dianggap liberal dan keluar dari semangat keagamaan.[128]

Di bidang tasawwuf, NU berpijak pada tasawwuf al-Ghazali dan al-Junaid.[129] Pola ini sekaligus sebagai kritik dan gugatan terhadap radikalisme tasawwuf yang dikembangkan oleh Abu Yazid al-Bistami dan Abu Mansyur al-Hallaj. Radikalisme al-Hallaj dan al-Bistami sampai menafikan realitas konkret manusia sendiri yang serba terbatas sebagai makhluk lemah, bukan sebaliknya. Dari sinilah kemudian al-Ghazali menetapkan, bahwa hubungan tertinggi manusia hanya pada level ma'rifah, hubungan Allah dan manusia tetap ada hijab (*gap*) yang tidak mungkin ditembus oleh sifat keterbatasan manusia.

Pilihan NU terhadap pola paham ahlussunnah waljamaah bukan tanpa alasan. Salah satu *mainstream* paham keagamaan yang merupakan corak yurisdiksi NU, karena mereka dianggap toleran, moderat, egaliter dan demokratis. Atau di NU dikenal dengan prinsip *tsamuh, tawassuth dan tawazun*'. Sebagai contoh Imam Syafi'i, yang mampu menjembatani pola konservatisme Imam Malik dan Rasionalisme Imam Hanafi. Begitupula cara pandang NU tentang corak pemikiran al-Asyari maupun al-Maturidi. Kedua ulama ilmu kalam ini dianggap mampu menjembatani pola Ja-

---

[128] Siraj, *Ahlussunnah*, 85.

[129] Ali Haidar, *NU dan Islam Di Indonesia* (Jakarta;Gramedia Pustaka Utama, 1994), 77.

bariah yang *taken for granted* dan qadariah yang liberalis. Aswaja yang moderat dan agaliter inilah kemudian menjadi ciri khas NU. Implementasi semangat aswaja tidak saja terlihat dalam kehidupan warga *nahdiyyin* sehari-hari dan pengambilan keputusan-keputusan keagamaan semisal *bahstul masail*, juga terlihat dalam corak berpolitik, hubungan antaragama dan sesama organisasi keagamaan.

Corak paham keaswajaan membawa NU tetap eksis. Sebagai penjaga gawang Islam Kultural[130], NU menempatkan diri sebagai sosok Ormas pinggiran—yang kadang keputusan-keputusannya membuat banyak pihak (khususnya pemerintah) merasa dirugikan. Corak seperti ini tidak lepas dari paham keaswajaan yang bercorak *fiqhiyyah*. Meskipun demikian dalam sejarah, NU tetap memelihara hubungan yang harmonis dengan negara. Salah satu contoh ketaatan NU yang merupakan corak sunni adalah larangan memberontak pada negara. Apapun alasannya, rakyat harus taat kepada pemimpin, meskipun mereka zalim. Adagium politik yang terkenal adalah, "enam puluh tahun bersama pemimpin (imam) yang jahat lebih baik dari satu malam tanpa pe-

---

[130] Sebuah anggapan kalangan tertentu (intelektual-pemerhati) yang menempatkan NU sebagai pejuang Islam yang berbasis pada nilai-nilai budaya.

mimpin" atau "penguasa yang zalim lebih baik dari tidak ada".[131]

Sikap politik NU tersebut berbanding lurus dengan konsep politik sunni yang memandang dan menilai pemerintah dari fungsionalnya, bukan norma formalnya. Negara Islam atau bukan selama umat Islam dapat menjalankan kehidupan keagamaannya secara utuh, maka konteks pemerintahannya tidak menjadi perhatian.[132] Tujuan dari kompromi politik yang dikemukakan oleh para pemikir politik sunni pada abad pertengahan adalah melindungi Islam serta hukum-hukumnya melalui konsesi politik, karena kekacauan dan huru-hara lebih berbahaya daripada tirani atau ketidakadilan. Oleh karena itu, legitimasi bisa diberikan kepada sultan meskipun ia seorang lalim.

Kepolitikan NU;Fleksibilitas, Akomodatif, Radikal

Sebagai Ormas keagamaan dan kemasyarakatan, NU telah memainkan peran-peran sentral dalam kehidupan masyarakat. Baik hubungan NU dengan pemerintah, dengan TNI (dulu ABRI), dan yang lainnya. Semua itu telah memantapkan posisi NU sebagai bagian terpenting dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

---

[131] Nurcholish Madjid, Agama dan Negara dalam Islam;Telaah Atas Fiqh Siyasi Sunni dalam Budi Munawarrahman (ed.), "*Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah"* (Jakarta;Paramadina, 1994), 593.

[132] Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* (Jakarta; Paramadina, 1995), 188.

Kepolitikan NU diawali dengan bergabungnya Masyumi. Sesuai dengan maklumat yang dikeluarkan oleh pemerintah 3 November 1945 yang ditandatangani oleh Wapres Moh. Hatta, bahwa setiap kelompok masyarakat diperbolehkan membentuk partai.[133] Maklumat ini sekaligus mempertegas terhadap pluralitas bangsa mengenai penyaluran aspirasi politik. NU yang sejak lama turut serta dalam perjuangan kemerdekaan, turut serta pula dalam membangun wadah Masyumi.

Keutuhan Masyumisebagai satu-satunya partai Islam tidak berlangsung lama. Kepaduan politik umat Islam hanya berlangsung sebentar. Perbedaan pendapat yang berada di wadah tersebut segera *menyeruak* dan mengabaikan persatuan. Maka sebutan Masyumi sebagai satu-satunya partai Islam tidak berlaku lagi. NU sendiri setelah muktamar di Palembang tahun 1952 memutuskan untuk mendirikan partai sendiri, mengikuti jejak Sarekat Islam yang lima tahun sebelumnya membentuk partai.[134] Sikap seperti ini sekaligus sebagai jawaban atas sikap Masyumi yang tidak memberikan wadah kepada orang-orang NU.[135] Hal ini mungkin lebih mencerminkan langkanya orang NU yang berlatarbe-

---

[133] Kacung Marijan, *Qou Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (Jakarta;Erlangga, 1992), 1-5. Lihat pula Van Brunessen, *NU Tradisi*, 17.

[134] *Ibid*.82.

[135] *Ibid*. 62-63.

lakang pendidikan umum memadai daripada diskriminasi sengaja terhadapnya. Keterlibatan orang NU di Masyumi hanya didudukkan sebagai kepala Hisbullah.[136] Perlakuan ini jelas berlawanan dengan kontribusi massa NU.

Tampilnya NU sebagai partai politik ternyata sangat meyakinkan. Setelah diadakan Pemilu multipartai 1955, NU memperoleh suara yang cukup telak, 18,4 % di bawah suara PNI dan Masyumi.[137] Suara ini sangat menguntungkan terhadap peran NU selanjutnya.

Hubungan NU-pemerintah semakin lama semakin erat, khususnya dengan PNI. Karena dalam banyak hal punya kesamaan pandangan. Sikap berbeda ditunjukkan NU pada Masyumi meskipun sama-sama partai Islam. "*Stempel*" kelompok tradisional, sarungan dan *uncivilize* selalu muncul pada benak Masyumi untuk mendiskreditkan NU. Sementara Masyumi yang sebagian pengurusnya sarjana berlagak elitis, dan modern. Puncak ketegangan NU-Masyumi di awal-awal pemerintahan Soekarno ketika terjadi perebutan kursi Menteri Agama, dimana NU harus mengalah daripada bentrok sesama umat Islam.[138]

---

[136] *Ibid*.

[137] Mahrus Irsyam, *Ulama' dan Partai Politik* (Jakarta;Yayasan Penghidmatan, 1984), 33.

[138] Andree Feilard, NU dan Negara;Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan dalam Elyasa KH. Darwis, NU, *Gus Dur dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta;LKiS, 1994), 10.

Kedekatan NU dengan Soekarno bukan dimaknai selalu setuju terhadap keputusan-keputusan Soekarno. Pada 1957 ketika Soekarno terlalu dekat dengan komunis, yang ketika itu mengumumkan konsepsinya sebagai alternatif bagi demokrasi liberal dan pemerintahan berdasarkan terpimpin—yang dua tahun kemudian dipraktikkan dalam demokrasi terpimpin. Menghadapi seperti itu NU justru berseberangan dengan Masyumi dan di parlemen memberikan suara dukungannya pada Masyumi dan PSII. NU menolak tegas kabinet gotong royong, di mana semua unsur akan terwakili dalam pemerintahan—termasuk partai komunis.[139]

Beda dengan Orde Lama, Soeharto yang mengendalikan mesin Orde Baru selama kurang lebih 32 tahun, lebih bersikap hati-hati, meskipun sikap kehati-hatian kemudian bermakna hegemoni, pemasungan sampai pada penyanderaan kritisisme yang banyak dibangun oleh NU. NU pada masa Soeharto bersikap sama seperti masa Soekarno, tidak ada kompromi terhadap kebijakan-kebijakan yang sekiranya merugikan terhadap eksistensi organisasi dan umat.

Diakui, bahwa NU ikut *cawe-cawe* dalam melahirkan Orba. Reaksi NU terhadap Gerakan G 30 S/PKI sebagai cikal-bakal lahirnya Orba bisa dilihat dari kekerasan anti-komunis yang muncul di mana-mana. Di Jawa, khususnya Jawa Timur Pemuda Ansor terlibat dalam pembersihan sisa-sisa

---

[139] Van Bruinessen, *NU Tradisi,* 71.

komunis. Reaksi anti-komunis ini juga bersamaan dengan sikap Angkatan Darat, yang waktu itu dipimpin oleh Soeharto. Maka bertemulah semua kepentingan di situ, sementara Soeharto mampu mengambil hati masyarakat NU yang *notabene* sudah tidak puas dengan Orde Lama. Soeharto menjadi pahlawan, bahkan Kyai sekaliber Mahrus Ali menggambarkan kehadiran Soeharto sebagai, "*matahari yang terbit di tengah malam*".[140] Ucapan tersebut sekaligus sebagai bentuk dukungan moral dan politik terhadap Soeharto. Tetapi dukungan tersebut sewaktu-waktu akan berubah apabila Soeharto tidak mendukung terhadap kegiatan-kegiatan NU.[141]

Apa yang dikatakan NU ternyata menjadi kenyataan. Ketika Orba memulai menancapkan sayap kekuasaannya, NU mulai kritis dan selalu memunculkan ketegangan. Diawali oleh protes NU terhadap usaha pemerintah untuk memberikan jatah khusus Golkar dan ABRI sebesar 50 % di parlemen pada 1967.[142] Protes NU dilanjutkan terhadap penundaan jadwal Pemilu yang semula akan dilaksanakan pada 1968 hingga ditunda sampai 1971.[143] Tradisi sikap kritis ini terus dilanjutkan ketika terjadi fusi partai 1973,

---

[140] Andree Feilard, *Islam Tradisional*, 14.

[141] Harold Crouch, Militer dan Politik di Indonesia (Jakarta;Sinar Harapan, 1984), 296.

[142] Andree Feilard, NU dan, 17.

[143] *Ibid*.

ketika NU berkumpul di PPP bersama-sama musuh politik-nya, Muslimin Indonesia. Sikap NU tidak banyak berubah sampai akhir usia NU terlibat dalam politik praktis. Namun juga diakui, bahwa pada saat-saat tertentu, ketika kepen-tingannya diakomodir, NU tiba-tiba menjadi anak manis, yang selalu taat pada kemauan pemerintah. Di sinilah letak akomodatif NU.

Sikap kritis dan sulit kompromi membawa akibat harus menerima kenyataan pahit, pem*bonsai*an dan penganak-tirian terhadap NU secara kelembagaan maupun personal. Pemerintah selalu mengambil jarak dengan NU, bahkan fobia NU terus berlanjut sampai akhir masa kekuasaan Soe-harto. Pencekalan, diskriminasi atau dalam bentuk lain selalu diterima NU. Dari sinilah kemudian upaya untuk ke-luar dari lingkaran politik praktis muncul, yang kemudian melahirkan khittah 1926.

Khittah 1926 dan Manuver Politik

Ada anggapan munculnya Khittah diakibatkan oleh si-kap sakit hati NU terhadap PPP. NU kalah bermain dengan minoritas MI di PPP, sehingga pada Pemilu 1982 jumlah un-sur NU terus berkurang. Padahal NU punya saham mayo-ritas sebagai pemasok suara utama. Dari sinilah timbul si-kap frustrasi yang berakhir dengan keluarnya keputusan khittah. [144] Pada saat yang sama, kemarahan warga NU juga

---

[144] Marijan, Qou Vadis, 38.

ditunjukkan kepada KH. Idham Chalid yang menjadi ketua tanfidiyah sejak 1954. Kepemimpinan Idham sangat menonjol sekali, yang membuat kubu yang lain bertekuk lutut. Dan Idhamlah yang dituding sebagai orang yang bertanggungjawab terhadap bergabungnya NU ke PPP.[145] Kekecewaan lain, kiai-kiai NU di Jawa merasa seakan-akan NU hanya milik Idham Chalid.[146] Di saat problem yang krusial inilah, pilihan khittah dianggap sangat tepat, walaupun kemudian harus menghadapi disharmoni hubungan kiai-kiai NU di Jawa dan Idham Chalid.

Ketika NU tidak lagi di partai politik, mulailah babak politik baru, "berpolitik tanpa partai politik". Kegembiraan pemerintah dengan keluarnya NU dari partai politik, menimbulkan masalah baru. Justru dengan kembali ke khittah, sikap oposan NU semakin tidak terkontrol lagi. Ada anggapan waktu itu bahwa NU tidak berpolitik, tetapi lebih kejam dari partai politik.

Tampilnya Gus Dur sebagai pemegang kendali khittah, peran tradisional-radikal[147] semakin menjadi. Sikap NU sulit ditebak, pada satu sisi tampil fleksibel-akomodatif, pada

---

[145] Van Bruinessen*, NU Tradisi*, 116.

[146] *Ibid*.

[147] Istilah Nakamura untuk menggambarkan kekritisan para kyai dalam menentang pemerintah. Lihat Mitsuo Nakamura, Tradisionalisme Radikal;Catatan Muktamar Semarang 1979, dalam Ahmad Suaedy, dkk. *Tradisionalisme Radikal*, 72.

sisi lain menunjukkan sikap oposannya. Figur Gus Dur tidak bisa dilepaskan begitu saja dalam konteks ini. Sebagai "penjaga gawang" Khittah 1926, Gus Dur mulai disorot pemerintah (atau ABRI) waktu itu. Proyek anti-Gus Dur merebak di mana. Pencekalan tampil di seminar-seminar, ceramah agama atau konferensi terjadi di berbagai tempat. Tetapi semuanya gagal. Sampai pada upaya KH. Yusuf Hasyim (yang diperalat Soeharto) untuk menggusur Gus Dur baik di muktamar Krapyak dan Cipayung yang katanya menghabiskan dana miliaran rupiah.[148]

Sikap ofensif pemerintah tidak membuat Gus Dur kendur, bahkan "tambah kenceng" menjadi oposan nomor wahid di Indonesia. Ketika semua orang mendewakan Soeharto, Gus Dur malah menelanjanginya dengan bahasa-bahasa yang provokatif.[149] Sikap ini kontraproduktif dengan upaya NU yang ikut melahirkan Orde Baru. Hal serupa ditujukan oleh Gus Dur terhadap ICMI. Ketika umat Islam terhipnotis oleh kehadiran ICMI, justru Gus Dur dan NU secara kelembagaan menolaknya. Masih banyak gambaran sikap NU selama pemerintahan Orde Baru yang menunjukkan sikap kritis dan oposan.

---

[148] Untuk kasus ini lihat selengkapnya Anam, Ulah GPK, 105-115.

[149] Adam Schart, A Nation in Waiting 1n 1990's dalam Elan satriawan dan Edi Sasmito (ed), *ICMI, Negara dan Demokrasi* (Yogyakarta; Lingkaran Studi, 1995), 230-231.

Politik NU; Mencari Keseimbangan Baru

Sebagai realisasi dari semangat khittah, NU berupaya untuk mencari format ideal dalam menyikapi persoalan kebangsaan dan kenegaraan. Bentuk format ideal adalah dengan berusaha mencari keseimbangan baru yang relevan dengan semangat khittah dengan dasar pokok garis-garis aswaja. Aswaja sebagai identitas NU mengejawantah dalam pola hubungan keberagaman (pluralistik), keberagamaan (transendental), berpolitik, beragama maupun bernegara. Jika bentuk keseimbangan itu pada akhirnya diwujudkan dalam partai politik (semisal PKB), itu di luar pembahasan ini. Karena PKB bukanlah NU, juga sebaliknya.[150] Yang terjadi adalah hanya sebagian elite NU saja yang berada di PKB.

Keseimbangan baru NU adalah tatapan masa depan yang tidak tersekat pada benturan-benturan psikologis normatif *an sich*, melainkan pada sisi yang lebih makro; universalisasi nilai-nilai kemanusiaan. Pandangan ini bukan berarti NU akan meninggalkan legalitas agama, karena NU sendiri adalah organisasi keagamaan, akan tetapi sebagaimana dikatakan Gus Dur, mengutip pandangan Soejatmiko, "alergi pada lembaga agama bukan berarti alergi pada agama. Hal ini disebabkan oleh sejarah agama-agama yang cenderung legal-formal dan memperlakukan manusia hitam-putih, merasa turun martabatnya sebagai manusia ketika

---

[150] Tentang kronologi pendirian PKB dan hubungan NU-PKB, baca *Dokumen Pendirian PKB* (Surabaya;DPW PKB Jawa Timur, 1998).

berada di tengah-tengah lembaga keagamaan".[151] NU ingin memerankan diri sebagai jembatan pengantar ke arah Indonesia baru yang bisa menerima paham pluralistik secara penuh dengan mengedepankan kebersamaan daripada Islam sektarian.

Dalam konteks kebangsaan, masalah itu harus dapat dipahami secara utuh. Maka yang harus menjadi agenda utama adalah pencarian bentuk hubungan yang lebih pasti, dengan tetap memberikan tempat pada agama tetapi tidak mematikan yang lain.[152] Dalam hal ini proses demokratisasi mutlak diperlukan. Karena itulah NU menginginkan masyarakat yang egaliter dan demokratis, mampu berpandangan plural. Menurut Gus Dur, "NU tidak bisa hidup tanpa demokrasi, kaidah agamanya, jika harus ada NU, syaratnya demokrasi".[153]

Bentuk keseimbangan baru pada ujungnya adalah ingin menerapkan konsep kebangsaaan dan kenegaraan secara demokratis, dengan menjadikan Islam sebagai landasan moral bangsa Indonesia. Islam sebagai mayoritas harus menjadi pelindung bagi kelompok minoritas. Jika hal ini diterap-

---

[151] Abdurrahman Wahid, Islam dan Pluralisme dalam Arif Afandi (peny), *Islam Demokrasi Atas Bawah;Polemik Strategi Perjuangan Umat Model Gus-Dur Amien Rais* (Yogyakarta;Pustaka Pelajar, 1997), 119.

[152] *Ibid.*

[153] Dedy J. Malik, Edi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia* (Bandung: Zaman Wacana Baru, 1998), 267.

kan, maka pertama kali yang harus diterapkan adalah menjaga Islam dari kepentingan-kepentingan praktis sesaat. Islam harus menjadi pelindung bagi kepentingan bangsa secara keseluruhan, bukan sebaliknya. Pembelaan dan kedekatan NU terhadap kelompok minoritas telah ditunjukkan sejak lama, baik minoritas agama[154], politik,[155] suku,[156] atau yang lain.

Bentuk identitas NU yang demikian itu merupakan realisasi dari tafsiran teks-teks aswaja ke wilayah kehidupan. Aswaja bukan sekadar dijadikan diktum-diktum produk pemikiran keagamaan, melainkan—sebagaimana dikatakan Agil Siraj sebagai *manhaj al fikr*. Menjadikan aswaja sebagai alat untuk merekonstruksi persoalan kebangsaan, kenegaraan maupun keagamaan. Dari sinilah pola dan tradisi politik NU itu terbentuk.●

---

[154] Seperti pembelaan NU terhadap minoritas Kristen, Kong Hu Cu maupun bentuk-bentuk kerja sama dalam menangani berbagai persoalan bangsa.

[155] Seperti pembelaan terhadap PDI (sebelum menjadi PDIP) yang pada waktu itu teralienasi oleh rezim Soeharto yang represif.

[156] Etnis Tiong Hoa selalu ditekan dan dijadikan sapi perah rezim Soeharto. Hanya NU yang membelanya.

BAB III
DIALEKTIKA INSTITUSI POLITIK ISLAM

A. Bergesernya Makna Khalifah:Kasus Daulat Umayyah Abbasiyah

Kebangkitan-kebangkitan Daulat Umayyah dan Abbasiyah mengilhami munculnya teori-teori baru di bidang kajian sosiologi dan antropologi. Richard Frye dalam tulisannya mengatakan, bahwa kebangkitan Daulat Abbasiyah yang berhasil menggulingkan Daulat Umayyah disamakan dengan revolusi besar dunia lainnya, seperti revolusi Prancis, Inggris, Rusia dan Amerika.[157] Bahkan dikatakan melebihinya, karena revolusi Abbasiyah[158]

---

[157] M. Atho Mudzhar, "Teori-Teori jatuhnya Daulat Umayyah dan Bangkitnya Daulat Abbasiyah" dalam *al-Jâmiah Journal of Islamic Studies,* No. 60 (1997), 17.

[158] Banyak yang beranggapan bahwa perebutan kekuasaan dari Umayyah ke Abbasiyah bukan sekadar peristiwa biasa, melainkan revolusi yang terencana secara matang. Sehingga Lewis menyebut kebang-

terjadi sekian ratus tahun sebelum revolusi Prancis dan Inggris.[159]

Revolusi Abbasiyah terjadi tidak terlepas dari kemunculan Daulat Umayyah yang berpusat di Damaskus dibawah pimpinan pendiri sekaligus khalifah pertamanya, Muawiyah bin Abî Sofyan. Sejak berkuasa, Muawiyah menerapkan "politik kancil"[160], yang berlawanan dengan tradisi yang sudah lama dibangun oleh empat khalifah sebelumnya. Dia memerintah semata-mata dengan pedang[161], siapa yang berbeda pendapat akan berhadapan dengan kekuatan militer. Kemunculannya relatif tanpa saingan, karena pada saat yang sama belum begitu marak gerakan oposisi yang mampu melahirkan imperium baru. Karena merasa besar inilah, Muawiyah memerintahkan tanpa batas *(non-restricted authority*). Seluruh jabatan strategis seperti gubernur berasal dari sanak kerabatnya yang memungkinkan baginya bergerak tanpa kontrol yang ketat.

---

kitan Abbasiyah dengan istilah revolusi, Bernard Lewis, *The Arab in History* (London:Hutchinson University, 1996), 46.

[159] Mudzhar, "Teori-Teori Jatuhnya", 17-18.

[160] Dalam *folkstory* (cerita rakyat) kancil dikenal sebagai binatang kecil yang cerdik tetapi licik. "Politik Kancil" adalah sebutan A. Hasjmy untuk mengukur tingkat kepandaian dan kelicikan Muawiyyah, A. Hasmy, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta:Bulan Bintang, 1979), 174.

[161] Bandingkan dengan Syed Mahmudinnasir, *Islam Konsepsi dan Sejarahnya,* ter. Adang Afandi (Bandung:Rosdakarya, 1993), 203.

Karena ketiadaan kontrol yang ketat inilah, Muawiyyah yang diharapkan mampu memelihara tradisi-tradisi Nabi dan *al-khulafâ al-râshidîn* dalam memilih dan menentukan jabatan khalifah, harus tunduk pada ambisi pribadi dan keluarganya. Atas desakan al-Mughîrah bin Shu'bah Gubernur Kufah yang merasa jabatannya terancam, akhirnya Yazid putra Muawiyah dipilih untuk menggantikan jabatan khalifah.[162] Peristiwa ini mengagetkan tokoh-tokoh umat Islam waktu itu. Penunjukan Yazîd sebagai khalifah berlawanan dengan tradisi Islam sebagaimana amanat dan semangat yang dibangun oleh *al-khulafâ al-râshidîn*. Penunjukan Yazîd tidak melalui proses konsultasi[163] dan musyawarah di antara tokoh-tokoh masyarakat waktu itu.[164] Sementara figur Yazîd bukanlah tokoh yang memiliki kelebihan di atas rata-rata umat Islam waktu itu. Di samping usianya relatif

---

[162] A. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Islam 2* (Jakarta:Pustaka al-Husna, 1983), 49., Kennedy, *The Prophet*, 85.

[163] Ada sebagian berpendapat bahwa pergantian Muawiyah ke Yazīd tidak mungkin melalui cara-cara yang dipakai oleh Nabi atau Abū Bakar. Pada masa Abū Bakar wilayah Islam sangat terbatas, menurut Munawir masih dikatakan negara kota *(city state)*. Sehingga untuk mengumpulkan tokoh-tokoh masyarakat tidaklah sulit. Sementara pada masa Muawiyyah bukan hal yang mudah untuk mengumpulkan tokoh-tokoh yang menyebar di berbagai provinsi di tiga benua, apalagi transportasi yang dipakai hanyalah kuda dan unta. Lihat Munawir Sadzali, *Islam dan Tata*, 1993.

[164] Bila dikatakan pengangkatan Yazid tidak musyawarah ditolak oleh A. Syalaby. Alasan Syalabi, jauh sebelum Yazîd diangkat, terlebih dahulu Muawiyah berkeliling di berbagai provinsi untuk meminta persetujuan pengangkatan anaknya, yang dianggap sebagai proses musyawarah oleh Syalabi, i, *Sejarah*, 55.

muda, juga memiliki rapor paling buruk di antara khalifah-khalifah bani Umayyah yang lain. Ia suka anggur, musik, dan dikenal kesombongan dan keborosannya. Reaksi pengangkatan Yazîd datang dari segala penjuru. Puncaknya ketika terjadi perang melawan pengikut 'Alî yang berakhir terbunuhnya Husein, cucu Nabi di Padang Karbala. Dengan penunjukan Yazîd, maka berakhir pulalah sistem kekhalifahan berdasarkan musyawarah dalam dunia Islam. Yang kemudian terjadi khalifah turun-temurun, dan atau khalifah kekeluargaan.

Dengan kekuasaan turun – temurun ini, fungsi khalifah mengalami pergeseran. Khalifah yang semula sebagai *khalīfaturrasūl* (wakil Nabi) dalam meneruskan perjuangan Islam, pada masa ini menjadi *khalīfatullāh* (wakil Allah). Gelar ini semata-mata untuk mencari legalitas kedaulatan dan mendapatkan legitimasi rakyat. Menurut Lewis, penggunaan gelar *khalīfatullāh* dalam konteks resmi jarang terjadi. Gelar itu muncul, misalnya, dalam syair pujian yang ditujukan kepada khalifah. Gelar itu pula digunakan dalam pembicaraan, buku-buku dan surat-surat resmi.[165] Yang pertama kali tampak menggunakan gelar itu dalam prasasti adalah khalifah 'Abdul Malik (687-705). Ia juga merupakan

---

165 Selengkapnya lihat Lewis, *Bahasa Politik*, 63., Crone and Hinds, *God's Caliph*, 12-14.

khalifah pertama yang mempunyai tujuan membangun imperial (kekaisaran) yang dinyatakan secara sadar dan eksplisit.[166]

Gelar *khalīfatullāh* menandai suatu klaim atas hak ilahiah dari monarki, suatu otoritas yang berasal langsung dari Tuhan. Sejauh ini interpretasi yang lebih umum dari ulama Sunni, bahwa khalifah adalah wakil atau pengganti Nabi, pemelihara warisan moral atau material Nabi dalam kapasitasnya sebagai pendiri agama dan pencipta masyarakat politik dan komunitas Islam, bukan dalam jabatan spiritual sebagai pembawa dan penafsir sabda Nabi.

Sementara nepotisme merupakan gejala umum kebijakan Daulat Umayyah. Meskipun wilayah Islam membentang luas dari semenanjung Arabia hingga ke Spanyol di wilayah Barat, anak keturunan Arabia hingga ke Spanyol di wilayah Barat, anak keturunan Muawiyah tidak meninggalkan warisan yang berarti bagi terciptanya masyarakat Islam yang berperadaban. Tak ada perhatian di bidang pengembangan ilmu pengetahuan, yang ada hanyalah kekuatan militer guna ekspansi wilayah. Von Kremer menilai posisi Umayyah dengan sangat sinis, "Pemerintahan Umayyah oleh orang-orang sezaman mereka dianggap sama sekali tidak merupakan kelanjutan pemerintahan Nabi dan sahabatnya, dan

---

[166] '*Ibid*., 64.

juga tidak berdasar pada Islam yang menjadi pendukung utama kekuatan khalifah, tetapi berdasar pada kekuatan untuk menaklukkan. Sesungguhnya kenyataan ini merupakan sumber kelemahan yang paling besar bagi Umayyah, dan merupakan alasan bagi penentangan terus-menerus terhadap kekuasaan mereka".[167]

Kelemahan keluarga yang memerintah itu merupakan sebab pertama dan terpenting bagi kejatuhan Dinasti Umayyah. Menurut Ibn Khaldūn gejala kejatuhan itu dianggap gejala alamiah sejarah. Usia efektif imperium dinasti tidak lebih dari usia manusia. Waktu seratus tahun merupakan waktu yang cukup lama yang dapat diharapkan bagi usia seseorang.[168] Bentuk alamiah ini hanya dapat dihindari dengan pembaruan yang saksama dan menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat.

Tentang peralihan kekuasaan dari Umayyah ke Abbasiyah, paling tidak ada empat teori yang berkembang selama ini. *Pertama*, bahwa Daulat Umayyah pada dasarnya adalah kerajaan 'Arab yang sangat mementingkan keturunan 'Arab saja. Sementara selain Arab kepentingannya selalu diabai-

---

[167] Mahmudinnasir, *Islam Konsepsi*, 240., J.J. Saunders, A *History of Medieval Islam* (London:Routledge & Kegan Paul Itd., 1993), 95-96.

[168] *Ibid.*, 239.

kan, seperti orang *mawali*[169] Iran. Menurut teori ini jatuhnya Daulat Umayyah merupakan kejatuhan orang-orang 'Arab.[170] Teori *kedua* adalah faksionalisme sektarian, atau teori pengelompokan golongan atas dasar paham keagamaan. Teori ini menerangkan bahwa sekte Syīah adalah lawan dari Umayyah, yang dianggap merampas kekuasaan 'Alī. Kemenangan Abbasiyah tidak bisa dilepaskan dari jasa-jasa Syīah yang oposan itu.[171] Atas dasar itu maka teori ini mengatakan bahwa kebangkitan Daulat Abbasiyah disebabkan kebencian pengikut 'Alī terhadap Muawiyah karena membunuh Husein, cucu Nabi dari keturunan Fātimah.

---

[169] Istilah mawālī merupakan kata-kata sinis untuk melemahkan kelompok tertentu. *Al-mawālī*, adalah budak-budak tawanan perang yang telah dimerdekakan. Kemudian semua orang bukan Arab disebut *mawālī.* Pada masa Umayyah orang-orang Arab menganggap dirinya lebih mulia dengan menyebut dirinya *sayyid* (tuan) terhadap orang bukan Arab. A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan*, 176. Dalam beberapa kasus, orang *mawālī* terus dipinggirkan. Di Kufah misalnya, orang Arab dan non-Arab berbeda Masjid, *mawālī* tidak diperkenankan mengawini orang Arab, *mawālī* dibebani pajak lebih tinggi. Sementara di bidang militer, mawali dibatasi pasukan darat. Saunders, *A History of*, 96.

[170] Teori ini pertama kali dikemukakan oleh Van Vloten dalam bukunya *DeOpkomst Der Abbasiden in Chorasan* (1980),. Mudzhar, "Teori-Teori Jatuhnya", 19.

[171] Jadik bin 'Alī al-Azadi atau lebih dikenal dengan sebutan al-Karmanī salah seorang penganut syiah Zaidiyah di wilayah Kurasan yang melakukan pemberontakan besar-besaran guna menggulingkan khalifah Marwān b. Hakam. Perlawanan ini sangat membantu jalan Abul-Abbas membangun dinasti baru Abbasiyah. Lihat Joesoef Souyb, *Sejarah Daulat Abbasiyah I* (Jakarta:Bulan Bintang, 1977), 14.

Teori *ketiga* adalah faksionalisme kesukuan. Banyak sejarawan berpendapat bahwa persaingan antaran suku Arab di zaman jahiliyah sebenarnya masih terus berlangsung. Dua suku atau kabilah selalu bertentangan, yaitu suku Mudhariah bagi orang-orang Arab yang datang dari sebelah utara dan suku Yamaniah dari orang Arab yang datang dari sebelah selatan. Menurut teori ini setiap khalifah didukung oleh salah satu dari kabilah ini. Jika yang satu menjadi khalifah, yang lain menjadi oposisi.[172] Dengan kata lain, kebangkitan Bani Abbasiyah akan dapat dipahami dengan baik bila dilihat dari pertentangan kedua suku tersebut.

Teori *keempat* adalah teori yang menekankan ketidakstabilan ekonomi dan disparitas regional. Teori ini mengatakan bahwa orang Arab Syria mendapat perlakuan khusus di bidang ekonomi dengan pemberian hak-hak mengelola tanah taklukan. Sementara orang-orang Timur khususnya di Iraq tidak mendapatkan perlakuan yang sama, bahkan harus membayar pajak lebih tinggi.[173] Oleh karena itu, kebangkitan Abbasiyah dapat dipahami secara baik bila dilihat dari kepincangan kebijakan ekonomi tersebut.

Beberapa kekurangan yang dimiliki oleh Daulat Umayyah dipahami secara baik oleh Bani Abbasiyah. Sikap Arabisme, persoalan kesukuan dan ketimpangan ekonomi diupa-

---

[172] R. Stephen Humphreys, *Islamic History* (London:IB. Tauris & Co. ltd, 1995), 106.

[173] Saunders, *A History of*, 96.

yakan multi-etnik menjadi salah satu maskot bertahannya Daulat Abbasiyah hingga dua ratus tahun lebih. Hampir tidak ada perbedaan yang menonjol antara kaum ‘Arab dan *mawâlî*.

Meski demikian, upaya untuk mengembalikan kedaulatan rakyat dalam menentukan pemimpinnya sebagaimana cita-cita yang dibangun oleh *al-khulafâ al-râshidîn* belumlah mampu. Bisa jadi karena hal ini merupakan warisan Muawiyah yang sulit dihindarkan. Al-Makmûn salah seorang di antara khalifah Abbasiyah yang menggambarkan dirinya sebagai *khalîfatullâh*. Prasasti tersebut terlihat jelas dalam mata uang yang menggambarkan supremasi khalifah al-Makmûn.[174] Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Nasîr (1180-1225). Dalam prasastinya ia tidak hanya menyebut dirinya sebagai *khalîfatullâh,* tetapi lebih jauh menyatakan bahwa ia menjalankan fungsi kekhalifahannya atas *kaffât al-muslimîn*.[175]

Hingga akhir kekhalifahan ‘Abbasiyah yakni setelah Baghdad dihancurkan oleh tentara Mongol pada 1258, tak satupun khalifah di antara mereka yang melakukan reformasi ke arah terciptanya tatanan pemerintahan demokratis, yakni memilih pemimpin berdasarkan prinsip-prinsip

---

[174] Lewis, *Bahasa Politik*, 64.

[175] *Ibid.*

agama.[176] Kemunculan Abbasiyah menggantikan dinasti Umayyah yang diharapkan memberikan nuansa baru, dalam praktiknya tidak banyak perubahan. Meskipun diakui, pada masa inilah kejayaan Islam mencapai puncaknya.

Dengan semakin merosotnya kekuasaan yang efektif, khususnya setelah Baghdad dibumihanguskan Mongol, gelar khalifah juga mengalami pergeseran makna. Sejak itu gelar ini hanya sekadar untuk mengartikan kedaulatan atau bentuk otoritas yang efektif.[177]

Dengan hilangnya kekuasaan *de facto* khalifah, banyak gelar yang pada suatu masa pernah menjadi hak prerogratif khalifah yang bersifat eksklusif, dan bahkan pada akhirnya sebutan "khalifah" yang sakral itu berkembang menjadi sebutan umum. Perkembangan ini mendorong munculnya kecenderungan pada hampir setiap penguasa muslim untuk dapat menjadi seorang khalifah dalam wilayah kekuasaannya sendiri.

---

[176] Setelah periode ini, praktis tidak muncul lagi kekhalifahan yang efektif, kecuali khalifah Fatimiyyah yang muncul di Afrika Utara akhir abad ke-10 yang menguasai Mesir, Syria dan Arabia bagian barat. Khalifah-khalifah dinasti Fatimiyyah bukanlah penguasa-penguasa lokal yang mencoba membangun kekuasaan otonom dan merdeka dari kekhalifahan. Mereka adalah pemimpin gerakan politik dan keagamaan besar yang diilhami oleh ajaran Syiah Ismailiyah yang menolak keabsahan Daulat Abbasiyah. Mengenai gerakan Fatimiyyah ini selengkapnya lihat W. Ivanow, "The Organization of Fatimid Propaganda," *Journal of The Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, Vol. Xv (1939), khususnya hlm. 5-10.

[177] Lewis, *Bahasa Politik*, 66.

B. Kemunculan *Wali, Sultân*, *Amîr, Kyai dan Santri* dalam Institusi Politik Islam

Studi tentang Islam Jawa tidak bisa mengesampingkan peran pondok pesantren, sebuah lembaga yang secara tradisional memiliki andil dalam mengader, mendidik dan menyiapkan tenaga yang handal dalam menyebarkan Islam. Meskipun pondok pesantren mengalami metamorfosis menuju ke arah perubahan terus-menerus, namun lembaga ini tetap mempertahankan pola pengajaran yang bercirikan pendidikan keagamaan, khususnya pengajian kitab kuning, sehingga memungkinkan terjadinya kaderisasi secara terus-menerus.

Berbicara pondok pesantren maka pada hakikatnya berbicara tentang peran wali, kiai dan santri, dua entitas yang selalu melekat pada lembaga tersebut. Kiai bertindak sebagai pemilik, pengasuh dan guru agama di pesantren, sementara santri adalah seseorang yang belajar dan mengabdikan hidupnya untuk kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan melalui pesantren. Pada saatnya, ketika santri sudah lulus akan kembali ke masyarakat sebagian melakukan hal yang sama seperti yang dilakukan oleh para kiai, yakni bertindak sebagai guru dan penyebar Islam di tengah masyarakat.

Selain kiai dan santri, masih terdapat dua entitas lain yang tidak kalah pentingnya, yaitu wali dan sultan. Wali yang dimaksud dalam Islam Jawa adalah Wali Songo, pembawa dan penyebar Islam pertama kali di tanah Jawa. Me-

lalui para Wali, Islam diperkenalkan, ditransmisikan, dan disebarkan bukan sekadar di tanah Jawa, melainkan sampai ke Madura, hingga Lombok NTB. Sementara Sultan adalah raja yang memberikan fasilitas terhadap para kiai dan santri melalui tanah perdikan, yaitu tanah yang dibebaskan dari pajak, sebagai tempat penyelenggaraan pendidikan pondok pesantren. Peran sultan juga cukup besar, karena dengan tangan besinya, pesantren diberi keleluasaan untuk mengembangkan pendidikannya, dan sultan secara tidak langsung terlibat dalam penyebaran Islam di Jawa. Melalui peran dan fasilitasi Sultan, Islam dapat menyebar ke semua pelosok Jawa.

Tulisan ini secara khusus akan mengkaji empat aspek tersebut, mulai sejarah perjalanan hingga peran yang dimainkannya dalam penyebaran Islam di Jawa dan kawasan sekitar. Tulisan ini sekaligus ingin mempertegas posisi empat domain tersebut dalam lingkup agama dan politik, terutama di Pulau Jawa.

Sintesis Mistik dalam Tradisi Kepemimpinan Jawa

Masyarakat Jawa merupakan masyarakat yang memiliki akar sejarah yang sangat panjang, terutama dalam kehidupan beragama dan berbudaya. Sebelum kedatangan Islam dan Barat (terutama Belanda), Jawa beberapa ratus tahun lamanya dibawah kerajaan Hindu Buddha, dan mereka menancapkan agama dan budaya dalam kehidupan masyarakat.

Jawa merupakan etnik terbesar di Asia Tenggara. Etnik ini berjumlah kurang lebih empat puluh persen dari dua ra-

tus juta penduduk Indonesia. Seperti sebagian besar penduduk Indonesia, 85 % lebih juga memeluk agama Islam. Tetapi sudah bisa diduga, pemeluk agama yang sedemikian masif itu, berbeda-beda secara kultural, bukan karena keanekaragaman yang begitu besar di kalangan orang Indonesia, tetapi juga karena variasi subkultur di lingkungan orang Jawa sendiri. Sejak dulu mereka mengenal dua arus besar komitmen keberagamaan: yaitu mereka yang shalat atau mereka yang tidak. "Shalat" berarti menjalankan shalat lima waktu. Orang-orang yang melakukannya disebut "putihan", yaitu orang yang murni beragama yang ditandai dengan menjalankan shalat lima waktu secara sungguh-sungguh.[178] Tetapi ada juga yang disebut "abangan", yaitu mereka yang hanya menjalankan shalat ketika sempat, atau terlihat sebagai manusia beragama ketika ada peringatan hari-hari besar Islam, seperti idul fitri, sementara di lain hari itu, agama hanya menempel di KTP saja.

Siapa sebenarnya yang disebut kejawen? Secara antropologis suku bangsa Jawa adalah orang-orang yang secara turun-temurun menggunakan bahasa Jawa dengan berbagai dialeknya dalam kehidupan sehari-hari, dan bertempat tinggal di Jawa Tengah atau Jawa Timur serta mereka yang ber-

---

[178] Niels Mulder, *Mistisisme Jawa;Ideologi di Indonesia*, ter. Noor Cholis (Yogyakarta:LkiS, 2001), 7. Lihat pula Niels Mulder, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia,* terj. Wisnu Hardana (Yogyakarta:LKiS, 2001), 43.

asal dari dua daerah tersebut. Secara geografis, batas-batas Jawa, sebelah Barat adalah sungai Cilosari dan Citanduy yang dihuni oleh suku Sunda. Sedangkan sebelah timur kedua sungai tersebut disebut tanah Jawa, yaitu daerah yang didiami suku bangsa Jawa. Daerah tersebut meliputi Jawa Tengah dan Jawa Timur. Suku bangsa Jawa asli atau pribumi hidup di daerah pedalaman yaitu daerah-daerah yang secara kolektif sering disebut *kejawen*. Daerah itu meliputi Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Nganjuk, Malang dan Kediri.[179]

Pada umumnya, orang Jawa percaya bahwa semua penderitaan akan berakhir bila telah muncul Ratu Adil. Kepercayaan akan benda-benda bertuah serta melakukan slametan merupakan upaya orang Jawa untuk melakukan harmonisasi terhadap alam sekelilingnya. Selain itu, inti dari ajaran kejawen adalah*amemayu hayuning bawana,* yang dimuat dalam *Kakawin Arjuna Wiwaha* (Mpu Kanwa, 1032). Menjelaskan ajaran ini, Mpu Kanwa menggambarkan tugas seorang pimpinan yang harus memperbaiki dan memakmurkan dunia, seperti dinyatakan dalam Pupuh V bait 4-5. Sunan Pakubuwana IX (1861-1893) mengubah bait tersebut dalam *serat Wiwaha Jarwa* menjadi *"Amayu jagad puniki kang parahita, tegese parahita nenggih angecani manahing*

---

[179] Herusatoto, Budiono,*Simbolisme dalam Budaya Jawa. (*Yogyakarta:PT Hanindita, 1991)

Iyan wong sanagari puniki" (melindungi dunia ini dan menjaga kelestarian parahita, arti parahita ialah menyenangkan hati orang lain di seluruh negeri ini).

Tugas hidup *amemayu hayuning bawana*, oleh Ki Ageng Suryamentaram dan Ki Hajar Dewantara, dikembangkan menjadi *mahayu hayuning bangsa, mahayu hayuning bawana* (memelihara dan melindungi keselamatan pribadi, bangsa, dan dunia). Tugas *amemayu hayuning bawana* jelas merupakan kewajiban bagi setiap orang sebagai pemimpin.

Tradisi Jawa, "Jawanisme" atau "Kejawen"[180], bukanlah suatu kategori religius. Namun, ia lebih merujuk pada sebuah etika atau sebuah gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran Jawa. Sehingga, ketika sebagian orang mengungkap kejawaan mereka, pada hakikatnya hal itu adalah suatu karakteristik yang secara kultural condong pada kehidupan yang mengatasi keanekaragaman religius. Pengalaman Mulder ketika melakukan penelitian di Yogyakarta, ia menemukan seorang muslim yang taat menjalankan ibadah sesuai dengan *syariat* Islam, tetapi mereka tetap orang Jawa yang membicarakan mitologi wayang, atau menafsirkan shalat lima waktu sebagai pertemuan pribadi dengan Tuhan. Banyak diantara mereka menghormati *slametan* sebagai me-

[180] *Ibid.* 8.

kanisme integrasi sosial yang penting, atau sangat memuliakan ziarah makam orangtua dan leluhur mereka.[181]

Apa yang dikemukakan Mulder, juga diperjelas oleh Woodward. Dalam penelitiannya tentang Islam Jawa ditemukan beberapa aspek penting yang membedakan Islam Jawa dengan praktik Islam lain. *Pertama*, Islam Jawa mengharuskan agar ritus-ritus peralihan kehidupan—khitanan, perkawinan, dan kematian—harus dilaksanakan sesuai dengan hukum Islam, tetapi juga berpegang pada aspek lain dari kesalehan syariat-centris yang merupakan suatu hal yang bebas pilih. Di dalam hal ini, penerapan mikrokosmos/makrokosmos ke dalam pemikiran kosmologis, keagamaan, politik dan sosial mentransformasikan watak mistisisme sufi. Di Jawa, struktur jalan mistik memainkan peran dominan dalam pemikiran kosmologis sosial, politik dan tradisional.

Kedua, baik Islam normatif[182] maupun berbagai versi desa Islam Jawa berkaitan dengan kepercayaan kraton (*ro-*

---

[181] *Ibid*.

[182] Secara terminologis, Islam normatif dipahami sebagai kategori Islam yang bersumber dari wahyu setelah melalui proses peramuan, pembakuan dan telaahan lewat pendekatan dotrinal-teologis. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam M. Amin Abdullah, *Studi Agama;Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), v. Mark Woodward dalam penelitian di Yogyakarta, sering menyebut masyarakat yang menjalankan ajaran Islam sesuai dengan pedoman al-Qur'an dengan sebutan Islam normatif (ia sebut kesalehan normatif) sebagai lawan dari masyarakat muslim yang menggabungkan

yal cult). Hubungan antara syariat dan doktrin mistik adalah suatu tema paling penting dalam teks-teks keagamaan yang menjadi dasar agama kraton. Tetapi ada kalanya Islam normatif sesuai dengan syariat, tetapi ada pula syariat tidak terpakai kesemuanya.[183]

Menurut Woodward, pandangan Jawa kontemporer mengenai hubungan antara kesaktian dan kesalehan muslim sangat serupa, dan ada perbedaan antara bentuk sihir yang legal dan ilegal. Legenda-legenda Sulaiman dan legenda-legenda dari buku *Arabian Nights* (Seribu Satu Malam) memberikan preseden yang jelas terhadap pemakaian sihir oleh kalangan muslim yang saleh. Kekuatan-kekuatan magis Sulaiman digambarkan dengana panjang lebar dalam al-Qur'an (34: 12). Ia dipercayai menguasai kerajaan dunia dan mempunyai kemampuan untuk memerintahkan para jin, burung, binatang, dan angin. Kekuatannya berasal dari suatu cincin bertanda yang terpahat rahasia nama Allah yang Agung. Tetapi ia juga dikatakan mempelajari seni-seni sihir itu di Mesir dan menjadi guru ahli matematika Yunani, Phytagoras. Sulaiman memberikan suatu paradigma bagi pema-

---

antara ajaran Islam dengan tradisi Kejawen (Islam kebatinan). Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif*, 120-6.

[183]Pandangan ini kemudian menjadi salah satu pijakan dalam tesis Woodward ketika melakukan penelitian teks-teks kuno kraton yang terkait dengan ajaran filosofi dan ajaran agama. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif*, 10.

kaian sihir secara legal sebab ia seorang nabi sekaligus ahli sihir terbesar dalam sejarah.

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Muhaimin yang mengkaji Islam dalam konteks lokal. Dalam kajiannya terhadap Islam di Cirebon melalui pendekatan alternatif, ditemukan bahwa Islam di Cirebon adalah Islam bernuansa khas, yaitu Islam yang melakukan akomodasi dengan tradisi lokal. Ada proses tarik- menarik bukan dalam bentuknya saling mengalahkan atau menafikan. Tetapi dalam proses saling memberi dalam koridor saling menerima yang dianggap sesuai. Islam tidak menghilangkan tradisi lokal Jawa selama tradisi tersebut tidak bertentangan dengan Islam murni, akan tetapi Islam tidak membabat habis tradisi lokal yang masih memiliki relevansi dengan tradisi Islam.[184]

Dalam mempraktikkan agama dalam kehidupan sosial, masyarakat Jawa dikenal sebagai masyarakat yang pintar dan canggih. Terutama dalam menciptakan sintesis mistik dan agama dalam ruang sosial. Hal tersebut tidak dapat dilepaskan dari para pemimpinnya, seperti Wali, Raja, dan Sultan—yang secara cerdik mampu mengonversi tradisi Islam ke dalam tradisi Jawa. Menurut Ricklefs, inilah salah satu titik kunci keberhasilan Islamisasi di Jawa.

---

[184] Nur Syam, "Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman;Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial", (Makalah tidak diterbitkan), www.ditpertais.net/

”Masyarakat Jawa telah mengembangkan sebuah budaya literer yang dan religius yang canggih serta diperintah kaum elite yang berpikiran cukup jauh sebelum Islam tercatat muncul untuk pertama kalinya dalam masyarakat Jawa pada abad ke-14. Selanjutnya tradisi tersebut diperkuat dan diperteguh oleh Islam, dan menjadi salah satu kekuatan dalam proses Islamisasi....”.[185]

Konversi budaya dalam Islam, selain Wali Songo, juga tidak dapat dilepaskan dari tokoh utama, yakni raja terbesar di Jawa Sultan Agung (1613-1646). Dalam sejarah Sultan Agung dikenal mampu mempertemukan dan mendamaikan keraton dengan tradisi Islam. Sultan tidak lantas memutus hubungannya dengan Ratu Kidul (Nyi Roro Kidul) penguasa laut selatan, tetapi dia juga mengambil langkah yang tegas terhadap Islamisasi di Jawa. [186]

Meskipun dalam sejarah, rintisan canggih Sultan Agung tidak secara sistemik dilanjutkan oleh generasi sesudahnya,

---

[185] M.C. Rickleft, Mengislamkan Jawa;Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai sekarang, terj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta:2013), 29-30.

[186] Ada suatu kisah, Sultan Agung berziarah ke Tembayat dimana ditemukan makam Sunan Bayat, yang dikenal sebagai wali yang memperkenalkan Islam di Mataran. Kompleks makamnya telah menjadi tempat perlawanan terhadap kerajaannya, yang kemudian dia tumpas. Sultan Agung dikisahkan berjumpa dengan roh suci tersebut, yang mengajarinya ilmu-ilmu mistik rahasia; dengan demikian kerajaan Tembayat terhubung dengan dinasti Mataram. Itu adalah salah satu contoh bagaimana cara berIslam Sultan Agung. Rickleft, *Ibid*. 34.

namun apa yang dia lakukan merupakan langkah besar dalam menghubungkan antara agama dan budaya Jawa. Karena sesudah era Sultan Agung, Jawa menghadapi beragam persoalan, mulai konflik antarkeluarga, antarkerajaan hingga berhadapan dengan imperialis Belanda.

Keberhasilan Sultan Agung dalam mengawinkan agama dan tradisi, melahirkan apa yang disebut Rickleft sebagai "Sintesis Mistik". Sintesis Mistik memuat tiga pilar utama; suatu kesadaran identitas islami yang kuat, 'menjadi Jawa berarti menjadi muslim'; pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam secara sungguh-sungguh dan konsekuen serta penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Nyi Roro Kidul dan Sunan Lawu.[187]

Bersamaan dengan kedatangan Islam, maka tradisi yang sudah sangat kuat dianut oleh masyarakat Jawa selanjutnya memperoleh tempat melalui justifikasi keagamaan lewat beberapa aktor. Wali, sultan, kiai dan santri merupakan aktor penting yang memperkuat posisi dimaksud. Sementara lembaga yang dekat dengan ketiga aktor tersebut adalah kerajaan dan pondok pesantren.

Wali, Sultan, Kiai dan Santri;Supra Personal dalam Tradisi Jawa

Wali. Istilah wali dalam studi elite Islam Jawa selalu dihubungkan dengan kehadiran *Wali Songo* (Wali Sembilan),

---

[187] *Ibid*. 36.

penyebar agama Islam di Jawa. Mereka kebanyakan berkedudukan di kota-kota pesisir, sebagian lain di pedalaman. Para *wali* itu sebagian memiliki hubungan genealogis dengan Majapahit sehingga mempunyai kewibawaan rohaniah dan berpengaruh di bidang politik.

Sebagian besar para wali tinggal dan menetap di kawasan pesisir utara pulau Jawa. Wilayah pengaruhnya terbatas di lingkungan kota yang menjadi basisnya, hanya beberapa di antaranya yang mempunyai pengaruh melampaui batas daerahnya, misalnya Sunan Giri dan Sunan Bonang. Keterbatasan daerah tersebut sesuai dengan struktur politik yang ada pada waktu itu, yaitu karena adanya penguasa-penguasa setempat yang disebut Kiai Ageng. Mereka termasuk tuan feodal yang mandiri, dan apabila terpaksa tunduk pada kekuasaan raja yang berhasil memegang kedaulatan di daerah tertentu, maka mereka biasanya berkedudukan sebagai *vasal*. Otoritas karismatik yang dimiliki oleh para wali merupakan ancaman bagi penguasa pedalaman. Dalam perkembangan politik selanjutnya, ada beberapa gejala yang memungkinkan adanya perbedaan sikap dan kedudukan serta peran para *wali*. Misalnya, Sunan Giri yang tidak mengembangkan wilayah, namun tetap menjalankan pengaruh secara luas atau seorang wali tidak mengembang-

kan pengaruh politik dan kekuasaan politik tetap di tangan raja, seperti Demak dan Kudus.[188]

Dalam proses perubahan seperti tergambar di atas, para *walī* memegang kepemimpinan yang sifatnya karismatik.[189] Pada satu sisi otoritas mereka sebagai penguasa politik atau raja dapat membentuk kekuasaan formal, di pihak lain terlepas dari pelembagaan politik, mereka memiliki kekuasaan sosial religius yang kuat. Peranan kepemimpinan itu mereka dapat jalankan karena mereka termasuk ke dalam faktor yang dinamis dalam masyarakat kota bandar perdagangan.

Melalui peran para wali, proses pelembagaan Islam dimulai. Proses itu, *pertama* melalui pendirian masjid, suatu tempat ibadah yang fungsinya juga sebagai tempat penyebaran dan pendidikan. Pada masa awal proses islamisasi, masjid menjadi tempat strategis untuk pengembangan komunitas Islam. Di dalam masjid, segala aktivitas pengem-

---

[188] Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam Jawa Timur* (Yogyakarta:Jendela Grafika, 2001), 145.

[189] Pemimpim karismatik diidentifikasikan sebagai pemimpin yang memiliki kemampuan dan kekuatan luar biasa, dan mengesankan di hadapan masyarakat. Karenanya yang bersangkutan sering berpikir tentang sesuatu yang ghaib, melakukan meditasi untuk mencari inspirasi sehingga membuatnya terpisah dari kebiasaan orang lain, Selengkapnya periksa Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, terj. Talcott Parson (New York:The Free Press, 1966), 358. Periksa juga Edi Susanto,"Krisis Kepemimpinan Kiai;Studi atas Karisma Kiai dalam Masyarakat", ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman, Vol. 1 Nomor 2, Maret (2007), 111-120.

bangan komunitas Islam berlangsung. Di dalamnya dilakukan penyusunan strategi, perencanaan dan aksi dalam rangka penyebaran Islam di tengah kehidupan masyarakat. Banyak masjid yang diyakini sebagai peninggalan masa wali dinamakan dengan masjid wali yang bersangkutan. Masjid yang didirikan Raden Rahmat diberi nama Masjid Ampel, Masjid Giri sebagai identifikasi masjid yang didirikan Sunan Giri, Masjid Drajat didirikan oleh Sunan Drajat, dan sebagainya.[190]

Kedua, pelembagaan Islam yang dilakukan para wali melalui pesantren. Pada abad ke-14 hingga 16 sudah bermunculan pusat-pusat keilmuan Islam seperti di Giri, Ampel, Tuban dan Kudus, meskipun keberadaan pesantren tersebut tidak seperti sekarang. Kegiatan pembelajaran dan pengajaran dimungkinkan berlangsung di rumah-rumah, langgar atau masjid. Proses pembelajaran pun mustahil menggunakan kitab kuning karena sulitnya memahami teks-teks berbahasa Arab, meskipun ada bukti sejarah bahwa pada abad ke-16 sudah ditemukan naskah-naskah bahasa Arab, kemungkinan kitab-kitab tersebut dibawa oleh pedagang dari Timur Tengah.[191]

---

[190] Nur Syam, *Islam Pesisir*, 74.

[191] Ada dugaan pesantren yang dikembangkan oleh para *wali* meniru model lembaga pendidikan yang dikembangkan pada masa Hindu-Buddha yang dikenal dengan sebutan *mandala* dan *asyrama*. Pada masa awal penyebaran Islam tidak sedikit pusat-pusat keagamaan dan pendidikan Hindu-Buddha telah dikuasai oleh orang-orang

Tentang asal-usul para *wali*, terdapat dua pandangan yang berbeda. *Pertama*, menyatakan bahwa para wali adalah keturunan Sayyid Hadramaut yang memiliki nasab sampai kepada Nabi Muhammad. Mereka kebanyakan keturunan muslim asing yang datang dari Persia dan India yang sudah membaur secara fisik dan budaya dengan masyarakat setempat. *Kedua*, adanya dugaan bahwa diantara *Wali Songo* itu merupakan sentana raja atau pejabat tinggi Majapahit yang telah menjadi muslim.[192]

Islam. Boleh jadi telah terjadi pengambilalihan dari lembaga lama oleh muslim. Akan tetapi, transfer budaya lama ini disertai dengan perubahan pada hal-hal yang sangat prinsipiel. Maka dari itu, budaya lama yang ditransfer ke dalam Islam mengalami perubahan wujud dan ciri-ciri yang jelas. Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren: Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", Akademika;Jurnal Studi Keislaman, Vol,18. No. 2 Maret (2006), 45-6. Konsep ke*wali*an pertama kali muncul di kalangan sufi, yakni pada abad ke- 9 M, ketika para sufi mulai mengangkat tasawwuf dalam tataran teoretis bukan sekadar kegiatan praktis, seperti yang dilakukan al-Kharrāz, al-Tasturī, dan al-Qushairī. Ada di antara konsep kewalian ini yang menyebutkan adanya hierarki kekuasaan spiritual yang bertingkat-tingkat, yang masing-masing tingkat ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan spiritualnya. Tingkat teringgi disebut *al-Qutub* yang digelari juga *al-Ghaut* (penyelamat). *Al-Qutub* dikelilingi oleh tiga orang yang disebut *al-Nuqabā* (asisten ahli), empat orang *al-Autād* (penyangga), tujuh orang *al-Abrār* (pengganti), tiga ratus orang *al-Akhyār* (pilihan) dan empat ribu wali tersembunyi. Muhammad Tolhah Hasan, *Ahlussunah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta:Lantabora Press, 2005), 282-3.

[192] Pola yang dibangun dalam adaptasi ke Islam adalah dengan memasuki pemerintahan para raja muslim, sebagian memperoleh tanah dari penguasa, dan sebagian lain secara mandiri mendirikan komunitas

Dalam bahasa Arab *wālī* artinya mendekat. Akar kata yang sama menunjukkan istilah dan pengertian yang berbeda-beda, tetapi semua menunjukkan pada otoritas dan kekuasaan. Bagi seorang *wālī* tentu saja itu berarti dekat dengan Tuhan.[193] Pengertian yang lebih dekat dengan makna *wālī* sebagai orang yang dekat kepada Allah disebutkan dalam QS. Yūnus:62, yaitu: "*alā inna awliyā al-Allāh lā khaufun 'alaihim wa lāhum yakhzanūn*" (Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada keraguan dalam (hati) mereka dan tidak pula bersedih hati). Karena itu kemudian, *wālī* diidentikkan dengan orang suci.

Tetapi studi yang dilakukan oleh Lewis, bahwa *wālī* juga menunjukkan sebagai pemegang otoritas politik. Misalnya, yang terjadi di Turki pada masa Ottoman (Utsmani). *Vilayet* adalah suatu otoritas Gubernuran di Turki yang dalam bahasa Arab dikenal dengan sebutan *Wilāya*. Sementara pemimpinnya adalah *vali*—dalam bahasa Turki atau *wālī* dalam bahasa Arab. Bahkan al-Ghazālī, sebagaimana dikutip Lewis pada abad ke-12 masih menggunakan kata *Wilāya* ketika mengemukakan pembahasannya mengenai jabatan dan

---

yang terpisah bersama murid mereka. Lihat Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam Jawa Timur*, 146.

[193] Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Gramedia, 1994), 103.

fungsi pemerintahan, atau pelaksanaan wewenang negara.[194]

Dalam konteks Jawa, wali bukan hanya sebagai pemimpin agama tetapi juga sebagai pemimpin politik. Awalnya mereka adalah pemimpin agama, menyebarkan agama Islam. Namun ketika memiliki pengaruh lalu memiliki kekuasaan terhadap suatu daerah. Pada akhirnya mendirikan kerajaan atau wilayah otonomi dari kerajaan pusat. Namun ada pula yang dilakukan melalui jalur pernikahan. Misalnya, yang dilakukan raja-raja Demak.[195] Mereka sebagian keturunan China muslim yang berhasil menjalin hubungan pernikahan dengan elite Majapahit. Demikian pula yang dilakukan oleh beberapa wali dan keturunannya.

Sultan. Istilah "Sultan" dalam kepemimpinan Islam Jawa tidak dapat dipisahkan dari nama Sultan Agung yang menjadi pemimpin Mataram Islam. Sultan Agung adalah putra

---

[194] *Ibid*. 48.

[195] Pendiri dari Kerajaan Demak yakni Raden Patah, sekaligus menjadi raja pertama Demak pada 1500-1518 M. Raden Patah merupakan putra dari Brawijaya V dan Putri Champa dari Tiongkok. Raden Patah secara diam-diam pergi ke Jawa yang tepatnya di Surabaya dan berguru kepada Sunan Ampel. Kemudian Sunan Ampel memerintahkan kepada Raden Patah supaya pindah ke Jawa tengah untuk membuka hutan Glagah Wangi atau Bintara lalu mendirikan pesantren. Lambat laun, banyak yang menjadi santri di pesantren tersebut dan pada akhirnya, Demak berkembang pesat. Raden Patah dikukuhkan menjadi Adipati Demak oleh ayahnya, Brawijaya V dan mengganti nama Demak menjadi Bintara yang akhirnya disebut Demak Bintara.

Pangeran Seda Krapyak yang merupakan generasi keempat. Selain dikenal sebagai ahli di bidang militer, Sultan Agung juga dikenal dengan kemampuan di bidang politik dan budaya yang mengungguli raja-raja sebelumnya yang kemudian menjadi penguasa seluruh tanah Jawa.

Gelar *Susuhunan* dan *Sultan* yang melekat pada dirinya adalah upaya untuk memantapkan mandat keagamaannya. Susuhunan waktu itu, hanya disandang, terutama oleh pemimpin agama. Sementara gelar Sultan yang melekat pada dirinya diberikan oleh ulama Mekkah tahun 1641.[196]Dia mengikuti jejak Sultan Banten, Pangeran Ratu yang menjadi raja Jawa pertama yang mendapatkan gelar *sultan* dari Me-

---

[196] Woodward, *Islam Jawa,* 92. Meskipun demikian, Sultan Agung bukanlah orang pertama yang menggunakan sebutan Sultan. Jauh sebelumnya, Sultan Pasai Malikus Saleh sudah menggunakan gelar tersebut. Kerajaan Samudera Pasai terletak di Aceh, dan merupakan kerajaan Islam pertama di Indonesia. Kerajaan ini didirikan oleh Meurah Silu pada 1267 M. Bukti-bukti arkeologis keberadaan kerajaan ini adalah ditemukannya makam raja-raja Pasai di kampung Geudong, Aceh Utara. Makam ini terletak di dekat reruntuhan bangunan pusat kerajaan Samudera di desa Beuringin, kecamatan Samudera, sekitar 17 km sebelah timur Lhokseumawe. Di antara makam raja-raja tersebut, terdapat nama Sultan Malik al-Saleh, Raja Pasai pertama. Malik al-Saleh adalah nama baru Meurah Silu setelah ia masuk Islam, dan merupakan sultan Islam pertama di Indonesia. Berkuasa lebih kurang 29 tahun (1297-1326 M). Kerajaan Samudera Pasai merupakan gabungan dari Kerajaan Pase dan Peurlak, dengan raja pertama Malik al-Saleh.

kah, sehingga namanya menjadi Sultan Abulmafakir Mahmud Abdul Kadir.

Raja-raja Martaram berikutnya, Amangkurat I sampai III menggunakan gelar *sunan*. Sedangkan Amangkurat IV (1719-1724) menjadi yang pertama menggunakan gelar *khalifatullah*. Gelar *khalifatullah* (dari kata *khalifah* artinya wakil) menegaskan perubahan konsep lama raja Jawa, dari perwujudan dewa menjadi wakil Allah di dunia.

Gelar Sultan sekaligus dalam rangka untuk menegaskan legitimasi politik dan keagamaan Mataram. Seperti yang dikutip Woodward, sebagai seorang pemimpin politik agama, Sultan Agung digambarkan memiliki kemampuan terbang dan shalat Jum'at di Mekkah secara rutin.

Kendati penerimaan gelar memperkukuh klaim-klaim keagamaan, di lain sisi sekaligus memperlihatkan bahwa strategi legitimasi bertemu dengan resistensi, khususnya dari ulama. Kendati Sultan Agung berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan pesisir, tetapi tak sepenuhnya menguasai Jawa Tengah.[197] Upaya Sultan Agung menggunakan gelar tersebut terlebih dari ulama Mekkah dapat dilihat dari sulitnya memengaruhi dan mendominasi para ulama lain yang berada di bawah kekuasaannya.

Dalam literatur Islam, kata Sultan untuk menunjuk Menteri, Gubernur atau figur-figur penting lainnya. Secara

---

[197] *Ibid*.

umum merupakan contoh dari kecenderungan istilah-istilah politik, dimana kata tersebut menunjukkan suatu abstraksi sebutan dari pemegang kedaulatan.[198] Menurut Lewis gelar Sultan diberikan untuk pertama kalinya oleh Khalifah Harūn al-Rāsyīd kepada Wazirnya. Pada abad ke-10, istilah tersebut sudah menjadi istilah umum, walaupun secara informal menunjuk penguasa dan raja-raja independen, yang digunakan untuk membedakan mereka dari penguasa atau raja yang masih aktif tunduk di bawah pemerintahan pusat yang efektif. Misalnya gelar yang digunakan oleh dinasti Saljuk Turki.[199]

Dalam bahasa Arab *sultân* merupakan kata benda abstrak yang berarti kekuasaan atau pemerintahan.[200] Dalam istilah lain juga disebut raja (*al-Mulk*).[201] Kata ini pada mulanya digunakan hanya sebagai suatu abstraksi yang belakangan kata itu digunakan untuk menunjukkan orang. Tampaknya kata ini pertama-tama telah diterapkan secara informal untuk menunjuk menteri, gubernur atau figur-figur

---

[198] Lewis, *Bahasa Politik Islam*, 72.

[199] *Ibid*. Lihat pula Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphate* (London:Longman Limited Group, 1986), 347-350. Lihat pula Bernard Lewis, *The Arab in History* (New York:Harper Torcbooks, 1966), 146-7. Pada pemerintahan Saljuk, Sultan mempunyai pengertian baru, dari sebutan untuk imperium universal. Bagi orang-orang Saljuk, hanya ada satu Sultan, sebagaimana hanya ada satu Khalifah, dan Sultan adalah pemimpin militer dan politik tertinggi.

[200] Al-Munawir, *Kamus al-Munawir*, 650.

[201] Ma'luf, *Munjid*, 344.

penting lainnya.[202] Secara umum merupakan contoh dari kecenderungan istilah-istilah politik, di mana kata tersebut menunjukkan suatu abstraksi sebutan-sebutan personal dari pemegang kedaulatan.

Ada kalimat yang juga memiliki padanan makna dengan Sultan, yakni '*amir.* Namun, istilah *amīr* digunakan semata-semata ditujukan kepada pemimpin muslim yang berkuasa yang secara militer memiliki kelebihan dibanding penguasa lainnya. Hal ini merujuk sebutan *amīr al-mu'minīn* 'Umar bin Khaththab yang dikenal sebagai khalifah dan panglima perang yang tangguh.[203] Sehingga tugas-tugas amīr menurut pandangan ini berkisar pada urusan kemiliteran, termasuk mengatur pasukan, membuat persetujuan, mengangkat dan memberhentikan petugas militer.

Meski kemudian, termasuk dalam konteks sekarang *amīr* mengalami pemekaran makna. Istilah *amīr* disamakan dengan presiden, perdana menteri atau raja sebagaimana yang terjadi di beberapa negara Arab. Begitu pula beberapa penulis khususnya penulis muslim, tidak banyak membe-

---

[202] Lewis, *Bahasa Politik*, 72.

[203] Pada waktu 'Umar dipilih sebagai pengganti Abū Bakar, 'Umar menyebut dirinya sebagai *amīr al-mu'minīn*. Pada waktu inilah istilah *amīr* dikenal dalam institusi politik Islam. Lihat Crone dan Hinds, *God's Caliph*, 13., Esposito, *The Oxford*, 85.

dakan istilah *amīr*, khalifah atau *sultān* untuk menyebut pemimpin suatu negara Islam.[204]

Dalam sejarah pemerintahan Islam, era berkuasanya *amīr* adalah era terjadinya fragmentasi baik dalam hal kekuasaan atau wilayah teritorial. *Pertama*, para khalifah kehilangan kekuasaan mereka atas provinsi-provinsi yang kemudian dikuasai oleh dinasti-dinasti independen dan malah belakangan memberontak. Tidak lama kemudian para khalifah kehilangan kekuasaan, bahkan di ibu kota sendiri. Untuk menyatakan kekuasaannya atas *amîr-amîr* di provinsi tersebut, tahun 935 seorang *amîr* di Baghdad menggunakan sebutan *amîr al-umarâ'* atau "amîr dari amîr-amîr".[205] Sebutan ini tidak lama kemudian diadopsi oleh Dinasti Buwayhi di Persia yang membuatnya efektif bagi sebuah kedaulatan.[206] Jenis kedaulatan ini berbeda dari kekhalifahan Muawiyah, dan banyak hal bahkan lebih unggul tingkat kekuasaannya. Ini disebabkan sang khalifah sendiri, di tangan walikota yang menguasai wilayahnya telah menjadi kecil bahkan di-

---

[204] Misalnya Afzalur Rahman, dalam beberapa tulisannya secara eksplisit tidak membedakan antara kedudukan *amīr*, khalifah, presiden, sultān atau perdana menteri. Lihat *Islam;Idiology and The Way Of Life* (Kuala Lumpur:AS, Noordeen, 1995) khususnya pada hlm.312-320.

[205] Istilah ini muncul bersamaan dengan kemenangan pihak militer dalam perebutan kekuasaan dengan kelompok sipil yang memerintah Abbasiyah. Untuk selengkapnya baca Kennedy, *The Prophetand*, 216-217., Lewis, *The Arab in*, 97.

[206] *Ibid*.

bandingkan dengan boneka. Ini merupakan tahap pertama dalam evolusi ke arah apa yang lama-kelamaan menjadi istilah yang khas dari kedaulatan dalam Islam, *sultân*.

Kiai. Di samping wali dan sultan, dalam komunitas muslim tradisional Jawa juga mengenal istilah "kiai". Mereka merupakan bagian dari kelompok elite dalam struktur sosial, politik dan ekonomi masyarakat Jawa. Sebagai suatu kelompok, para kiai memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam kehidupan politik di Indonesia. Menurut Kartodirdjo (1987), raja, kiai, keluarga kiai, para bangsawan serta elite birokrasi dan penguasa berkedudukan sebagai tuan, sedangkan rakyat sebagai abdi.[207]

Di dunia Islam, kiai merupakan sebutan bagi seorang yang memiliki kemampuan dan kedalaman ilmu agama disebut *ulama*.[208] Menurut sebuah Hadīs, ulama merupakan penerus para Nabi. Hal ini sesuai dengan Hadīs yang diri-

---

[207] Sebagaimana dikutip, Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama'* (Jakarta:LP3ES, 2004), 39.

[208] Menurut Horikoshi dalam melakukan studi tentang kiai, terdapat perbedaan mendasar antara kiai dan ulama. Ulama adalah sosok yang memiliki ilmu pengetahuan agama sangat luas, sementara kiai di samping memiliki pengetahuan agama cukup luas juga memiliki pengaruh di masyarakat, karena karisma yang dimilikinya. Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta:P3M, 1987), 244.

wayatkan oleh Abū Dāwūd dari Katsīr bin Qays[209], yaitu *"al-ulama waratsat al-anbiya".*

Abdul al-Rahman al-Jabarti bukunya *Ajāib al-athār fi al-tarājim wa al-akhbār* membuat empat kategori tingkatan manusia. Tingkat *pertama* adalah Nabi yang menerima risalah langsung dari Allah, *kedua* adalah ulama sebagai pengganti Nabi (*the depositors of truth in this world and the elite of mankind*). Tempat *ketiga* adalah raja atau penguasa, dan yang terakhir manusia pada umumnya.[210]

Menurut al-Jabartī, ulama ditempatkan pada level kedua karena posisinya sangat mulia yakni sebagai penjaga tradisi, penyampai Islam, bijak dalam banyak hal dan *moral tutor* masyarakat. Di samping itu, ulama tidak mencetak kasta atau gelar, begitu pula tidak menggunakan keluasan ilmunya untuk mencapai kekuasaan.[211] Di Mesir dan di beberapa negara muslim di Timur Tengah, sebutan ulama menjadi sebutan umum bagi individu yang memiliki kemampuan di bidang ilmu agama dan mampu menjalankan

---

[209] Teks Hadīs selengkapnya dapat dilacak dalam al-Khālidī *(tahqīq), Sunan Abu Dāwūd,* Vol. 2 (Beirut:Dār al-Ilmiyah, 1996), 523. Hadis ini juga dikutip oleh al-Ghazali, dalam al-Manshāwī *(tahqīq), Iĥyā Ulūm al-Dīn* (Kairo: Dār al-Īmān, 1996), 14.

[210] Afaf L. Sayyid Marsot, "The Ulama' Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries" dalam Nikki R Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (California:University of California, 1978), 149.

[211] *Ibid.*

syariat dengan baik[212]. Sementara di Jawa, sebutan kiai lebih menonjol dibandingkan dengan sebutan ulama.

Dalam komunitas NU, kiai menduduki posisi yang sangat terhormat. Dalam struktur kepengurusan, kiai biasanya menempati pos Syuriah, suatu lembaga yang secara khusus membidangi masalah-masalah hukum Islam dan berposisi sebagai majelis pertimbangan utama dalam menentukan kebijakan-kebijakan penting organisasi. Namun demikian, di kepengurusan Tanfidiyah juga banyak diisi oleh kiai, begitu pula di lembaga otonom, tergantung kebutuhan dan cakupan kewilayahan. Kiai di NU pada umumnya sekaligus sebagai pimpinan pesantren atau berasal dari keluarga pesantren. Ada juga yang tidak memiliki pesantren tetapi masyarakat menyebut seorang kiai. Misalnya, Kiai Muchith Muzadi, tokoh kenamaan NU, tinggal di Jember dan tidak memiliki pesantren.

Ada beberapa faktor yang membentuk besarnya pengaruh kiai dalam masyarakat Jawa. Salah satunya adalah karena kiai sekaligus sebagai ulama, memiliki kedalaman ilmu pengetahuan, tidak terlalu memperhitungkan dunia, dan sebagai pewaris Nabi.[213] Kiai sebagai ulama dipandang memi-

---

[212] Tentang ulama di Mesir dan Timur Tengah selanjutnya lihat, Abdul Chalik, "Hubungan Ulama dan Negara di Mesir pada Abad ke- 18 dan 19 M", dalam *Jurnal Akademika*, Vol. 18, No, 2 Maret (2006), 106-116.

[213] Lihat Richard L. Chambers, "The Ottoman Ulama and Tanzimat", dalam Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis* (Los Angeles:The Univer-

liki otoritas untuk menafsirkan kitab suci. Karena keilmuan yang dimiliki, kiai dianggap memiliki kapasitas untuk itu. Karena ”label” sebagai pewaris Nabi, pemegang otoritas menafsirkan kitab suci, kiai kemudian muncul sebagai sosok yang sangat kuat, bukan sekadar dari sisi keilmuan tetapi juga kemasyarakatan. Karena dirinya memiliki otoritas yang cukup dan ruang untuk meneguhkan otoritas tersebut, yakni pondok pesantren.

Studi tentang kiai cukup banyak dan beragam. Salah satunya yang dilakukan oleh Dhofier. Menurut Dhofier gelar kiai adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang yang menjadi pimpinan pondok pesantren dan memiliki keahlian ilmu agama Islam. Gelar kiai dibentuk dan ditentukan oleh masyarakat, bukan gelar yang diciptakan sendiri oleh kiai tersebut. Gelar seperti ini merupakan gelar sosial yang menentukan prestise tidaknya seseorang dalam masyarakat. Gelar kiai juga diberikan kepada seseorang yang dianggap tokoh oleh masyarakat di luar urusan agama, atau diberikan kepada seseorang di luar kapasitasnya sebagai ahli ilmu agama. Dalam tradisi Jawa gelar yang diberikan dikenal dengan sebutan *Kiai*, *Yai* atau *Ki*. Masih menurut Dhofier, gelar kiai juga diberikan kepada seseorang yang

---

sity of California, 1978), 33-36. Ada satu ayat al-Qur’an yang menjustifikasi keutamaan ulama, “innamā yakhsh al-Allāh min ibadihi al-ulamā” (Sesungguhnya hanya para ulama (yang) bertakwa kepada Allah di antara para hamba-Nya (QS. Al-Fātir:28).

ahli di bidang ilmu agama Islam, utamanya kitab kuning meskipun yang bersangkutan tidak memiliki pesantren.[214]

Variasi kekiaian berbeda antara Jawa dan Madura. Dalam penelitian Turmudi di Jombang, semua ulama dari tingkat tertinggi hingga yang terendah disebut kiai. Dengan kata lain, istilah kiai di Jombang tidak mesti pada mereka yang menjalankan pesantren, tetapi juga dapat diterapkan kepada guru ngaji atau imam masjid yang memiliki pengetahuan keislaman yang lebih dibandingkan dengan warga lain. Sementara di Madura tidak terikat oleh struktur formal apa pun, tetapi lebih terletak pada pengakuan sosial sehingga agak sulit mengenali kekiaian seseorang. Hanya mereka yang menjalankan pesantren yang bisa dikenali dengan mudah. Mereka dianggap sebagai kiai yang lebih tinggi derajatnya.[215] Di Madura, seorang guru ngaji di mushalla disebut kiai, demikian juga ada kiai yang berprofesi sebagai paranormal.

Dalam masyarakat Jawa, kepatuhan kepada kiai bisa dirunut dari falsafah hidup orang Jawa yaitu kehidupan mi-

---

[214]Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren:Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 55-6. Lihat pula Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 6., Achmad Pathoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik* (Yogyakarta: LP3ES, 2007), 22-3.

[215] Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi (Yogyakarta:LKiS, 2004), 29.

krokosmos (dunia nyata) dan makrokosmos (dunia ghaib). Sedangkan raja dianggap sebagai penghubung kedua bentuk kosmos tersebut. Pada masa Hindu, raja dianggap sebagai manifestasi ketuhanan dalam kehidupan mikrokosmos. Baru setelah Islam masuk, terjadi perubahan pandangan tentang siapa yang kemudian dianggap sebagai wakil atau simbol dari kekuatan makrokosmos. Secara teoretis, Islam telah menempatkan penguasa negara dalam posisi yang tidak setinggi pada zaman Majapahit. Di samping itu, secara teoretis Islam juga tidak mengakui adanya seorang manusia yang dapat dianggap sebagai simbol kekuatan makrokosmos. Tetapi Islam beranggapan ada nabi-nabi yang diberi keistimewaan sebagai utusan, dan para ulama (kiai) sebagai pewaris para Nabi itu.[216] Hal ini berakibat pada anggapan penguasa, kini tidak bisa memegang monopoli untuk mewakili simbol kekuatan makrokosmos dalam pandangan kosmologi Jawa.

Menurut Geraint Parry, kiai dapat dikategorikan sebagai tipe elite ”the legal authority”, suatu kekuasaan yang tidak memiliki otoritas kewilayahan, tetapi secara *de facto* memiliki kekuatan yang nyata. Sementara sebagai kebalikan dari *the legal authority* adalah “the legal power”, yaitu elite yang memiliki kekuasaan berdasarkan *stempel* atau secara

---

[216] Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik,* 42. Lihat pula, Woodward, *Islam Jawa*, 10.

de jure memiliki kekuasaan tetapi tidak memiliki kemampuan yang sesungguhnya.[217] Parry mencontohkan *the legal power* adalah pemimpin junta yang berkuasa di suatu negara yang hanya mengandalkan kekuatan senjata untuk memobilisasi dan memengaruhi rakyat.

Kiai juga dikategorikan sebagai *social elite*, karena berdiri di luar pemerintahan. Di samping sebagai *social elite*, ada pula kiai yang sekaligus menjadi *governing elites*, yaitu elite yang berada dalam struktur pemerintahan formal.[218] Model kiai yang demikian ini memiliki pengaruh dan kekuatan ganda, karena dapat memengaruhi dan sekaligus membuat kebijakan atas nama peran yang dimilikinya sebagai aparatur negara. Dalam konteks Indonesia, tidak sedikit kiai yang menjadi Bupati, ketua DPRD, Menteri bahkan Presiden.

Karena pengaruh secara sosial yang sangat kuat, tidak sedikit kiai di Jawa terlibat secara langsung dalam politik, atau menjadi patron dari kekuatan politik tertentu. Sepak terjang kiai yang demikian itu menempatkan kiai sebagai sosok dan institusi keagamaan yang sering dihubungkan dengan politik. Namun demikian, ada pandangan kuat yang sangat kuat di kalangan kiai, bahwa politik merupakan sa-

---

[217] Periksa Geraint Parry, *Political Elites*, 68.

[218] *Ibid*. 72. Periksa juga, Zainul Abbas, "Perubahan Perilaku Politik Kiai di Pesantren Raul Ulum Bogor", dalam *Holistik* Vol. 06, No. 01 (2005), 100-113.

rana ibadah, amarma'ruf nahi munkar, yang harus diperjuangkan sebagai media untuk menyebarkan kebaikan.

Tentang hubungan kiai dan politik, Turmudi mendiskripsikan sebagai berikut;

"Politik merupakan cara kiai untuk melakukan perjuangan. Kiai tetap memiliki peran yang sangat penting dalam politik. Masyarakat masih meyakini bahwa kiai pembimbing moralitas yang senantiasa harus dihormati dan diikuti. Karena kiai bukan berangkat dari kemauan sendiri, melainkan karena panggilan keagamaan dan masyarakat juga menghendaki seperti itu".[219]

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Dhofier, jauh sebelum Turmudi melakukan penelitian tentang kiai. Ia menyatakan bahwa dalam banyak hal kiai sudah jauh lebih maju, dan bahkan soal politik sangat kreatif;

> *"Walau kiai terikat kuat dengan pola pemikiran tradisional, namun mereka telah mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia. Demikian pula dalam lapangan sosial politik;para kiai dan anak cukup mereka telah menjadi bagian dari kehidupan politik nasional, tidak kalah modern dibandingkan dengan kekuatan sosial-politik yang lain. Kiai adalah pemimpin-pemimpin kreatif yang selalu berhasil mengembangkan pesantren dalam dimensi-dimensi baru. Panorama yang sangat majemuk*

---

[219] Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 323.

dari kehidupan pesantren sekarang ini adalah merupakan petunjuk adanya kreasi yang genius dari para kiai".[220]

Namun demikian, aspek kehati-hatian tetap menjadi salah satu pegangan penting dalam politik kiai. Dalam hal ini, Horikoshi menyatakan:

> *"Kiai sangat hati-hati terlibat dalam berpolitik, tetapi menerima sumbangan pemerintah untuk memperbaiki sarana-sarana umum dan madrasahnya. Dalam soal ini, kiai tidak khawatir akan konsekuensi yang mungkin timbul. Kiai juga disebut dengan enterpreneur politik sejati. Masyarakat dan kiai telah memberikan nilai-nilai kebersamaan dan cita-cita keutamaan berbeda dengan sistem sekuler. Sebagai konsekuensinya, hubungan kiai dan masyarakat sangat stabil, awet dan tidak dapat dipisahkan, saling tergantung sama lain. Dalam hal ini agama telah menyumbangkan bentuk-bentuk ideologi dan sentimen paling kuat yang berguna bagi para pemimpin untuk dimanfaatkan dalam menyatukan sebagian anggota masyarakat".*[221]

Dalam tradisi kepemimpinan Jawa, kiai merupakan salah satu komponen yang sangat penting. Dalam sejarah In-

---

[220] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta:LP3ES, 1994), 172 dan 177.

[221] Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), 244.

donesia hingga masa modern, peran kiai masih sangat diperhitungkan.

Santri. Terdapat dua pengertian santri yang dikenal dalam masyarakat. *Pertama*, seperti yang dikemukakan oleh Geertz yang mendefinisikan santri adalah seseorang yang secara konsisten dan teratur melaksanakan pokok-pokok peribadatan yang telah diatur dalam agama Islam, misalnya melaksanakan shalat lima waktu, puasa di bulan ramadhan atau puasa lain yang dianjurkan dalam Islam, mengeluarkan zakat, menunaikan ibadah haji serta melaksanakan perintah-perintah lain dalam Islam.[222] Sedangkan pengertian *kedua* santri adalah seseorang yang belajar di pondok pesantren.[223] Keduanya sama-sama dipakai untuk menjelaskan elite politik yang bersendikan agama di kalangan masyarakat Jawa.

Ada empat pendapat mengenai asal usul kata santri. *Pertama,* pendapat yang menyatakan bahwa kata santri berasal dari kata *sastri* (Sanskerta) yang berarti melek huruf. Agaknya, dulu pada permulaan tumbuhnya kekuasaan Demak, santri adalah kelas *literary* karena pengetahuan mereka tentang agama Islam. Atau paling tidak seorang santri itu bisa membaca al-Qur'an. *Kedua*, kata santri berasal dari

---

[222] Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, ter. (Jakarta:Pustaka Jaya, 1981), 6-7.

[223] Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta: Sipress, 1994), 1.

bahasa Jawa, cantrik, yaitu seseorang yang selalu mengikuti guru dengan maksud belajar.[224]

Ketiga, kata santri berasal dari bahasa Melayu *senteri*. Mengutip pandangan Robson, dalam penelitian Asrohah dinyatakan, bahwa kata ini sering ditemukan dalam literatur yang dihubungkan dengan dagang *santeri*, yaitu pedagang dan santri yang melakukan pengembaraan. Mungkin istilah dagang *santeri* telah berkembang sejak terjalin jalur perdagangan Melayu Nusantara dengan India, China dan negeri-negeri Islam lain. Istilah ini mungkin juga dipakai untuk menunjukkan adanya pedagang yang berpredikat santri.[225] *Keempat,* pendapat yang menyatakan kata santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru ngaji. Sedangkan menurut Berg, kata santri berasal dari kata *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang paham buku suci agama. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku ilmu pengetahuan.[226]

Istilah pesantren lebih dulu muncul daripada istilah santri. Pada masa perdagangan antara Jawa dengan dunia Islam lainnya, istilah santri telah dikenal dan sampai ditulis-

---

[224] Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren;Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta:Paramadina, 1997), 78.

[225] Asrohah, ”Pelembagaan Pesantren...”, 46.

[226] Periksa M. Ridwan Natsir, *Mencari Tipologi Format Penddikan Islam Ideal; Pondok Pesantren di Tengah Perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 81-2.

nya kronik Babad Tanah Jawi oleh pujangga kerajaan Mataram, istilah ini terus menjadi istilah umum. Bahkan istilah santri terus mengalami perkembangan bukan hanya orang-orang yang belajar agama Islam, tetapi juga menjadi identitas bagi orang-orang yang kuat Islamnya sebagai lawan dari identitas abangan. Baru pada abad ke- 19 ketika L.W.C. van den Berg melakukan penelitian terhadap lembaga pendidikan tradisional di Jawa, istilah pesantren telah dipakai untuk merujuk lembaga pendidikan Islam di Jawa.[227] Sampai abad ke- 20, murid-murid yang mendalami agama Islam disebut dengan"santri",dan tempat belajar santri disebut "pesantren", yang dirangkai menjadi pondok sehingga menjadi pondok pesantren.[228]

Pada perkembangan selanjutnya, para santri yang belajar di pesantren atau pondok pesantren ketika kembali ke kampung halaman menjadi elite-elite lokal, yang berfungsi sebagai guru agama, pimpinan pesantren, tokoh agama bahkan tokoh politik. Peran elite santri pada masa kolonial sangat menonjol sebagai pemimpin pergerakan dalam melawan pemerintah Belanda. Pada masa sebelum dan awal-awal kemerdekaan, eksistensi elite santri menjadi *icon* dan pelaku utama peretas jalan menuju kemerdekaan. Mereka terlibat dalam komite persiapan, pemegang kendali peme-

---

[227] *Ibid.*

[228] *Ibid,* 83.

rintahan dan menduduki posisi strategis di pemerintahan. Hingga kini, peran elite santri masih sangat menonjol, dan bahkan republik ini tidak bisa dilepaskan dari peran dan kontribusi santri hingga masa-masa yang akan datang.

Dalam konteks sekarang, terminologi santri tidak sekadar dimonopoli oleh alumni pondok pesantren atau mereka yang belajar pada lembaga pendidikan pesantren. Mereka yang belajar pendidikan agama Islam di luar jalur pendidikan formal menyebut dirinya sebagai santri. Misalnya, mereka yang belajar di Taman Pendidikan al-Qur'an, Mushalla, masjid, Madrasah atau pada lembaga pendidikan formal seperti SMP dan SMP namun memperoleh pendidikan agama di luar jam normal. Banyak ditemukan dalam kasus terakhir seperti Pesantren pada bulan ramadhan, atau saat liburan sekolah. Begitu pula munculnya *boarding house* sekolah dan asrama), sering kali mengidentifikasikan dirinya sebagai santri, karena disela jam-jam di luar sekolah ada tambahan jam tambahan pendidikan agama Islam.

Elite santri Jawa pada masa kolonial, terbagi menjadi dua kelompok, yaitu;*pertama*, para pegawai yang pada umumnya menjabat sebagai penghulu, bertugas mengurusi masjid di kota-kota besar dan menjabat sebagai anggota pengadilan agama, serta merangkap sebagai penasihat agama pada pengadilan umum. Dalam hal ini, masyarakat umum biasanya memberikan sebutan dengan *Kiai Pengulon*. Adapun struktur pegawai agama bersifat hierarkis karena diangkat dengan surat keputusan Gubernur Jenderal atas

usulan Bupati dan Residen, sedangkan gajinya berasal dari pemerintah, karenanya disebut pegawai pemerintah Belanda.[229]

Kedua, para guru agama yang tidak menjadi pegawai pemerintah, dan tidak mendapat gaji pemerintah.[230] Tentang kehidupan kiai ini diperjelas oleh Kuntowijoyo,[231] dalam mengkaji kiai Madura[232] dimana mereka hidup dari kekayaannya sendiri atau kalau tidak ia akan hidup melalui sedekah dari umatnya. Kiai jenis ini cenderung lebih bebas dan memiliki popularitas yang lebih luas. Masyarakat pada zamannya menyebut dengan istilah *kiai perdikan* atau kiai pesantren. Disebut *kiai perdikan* karena kiai seperti ini membawahi satu daerah *perdikan.* Kata *Perdikan* berasal dari kata *Mahardika* yang artinya bebas atau merdeka, yakni bebas dari pembayaran pajak, kerja bakti atau *gugur*

---

[229] Lebih lanjut tentang kiai *pengulon* bisa dilihat dalam tulisan Ibnu Qoyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa:Peranannya di Masa Kolonial* (Jakarta:Gema Insani Press, 1997), 64.

[230] Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1986), 107.

[231]Kuntowijoyo, Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940 (Yogyakarta:Mata Bangsa, 2002), 328.

[232] Sebutan kiai di Madura banyak ragamnya, misalnya kiai langgar, kiai pesantren, kiai tarekat (mursyid) dan kiai *dukun*. Masing-masing mereka memiliki pengaruh beragam dalam masyarakat, tergantung pada asal usul genealogis (keturunan), kedalaman ilmu agama, kepribadian, kesetiaan menyantuni umat dan faktor pendukung lainnya. Lihat Muhammad Kosim, “Kiai dan Blater:Elite Lokal dalam Kehidupan Masyarakat Madura”, makalah program doktor IAIN Sunan Ampel, tidak diterbitkan (2005).

gunung untuk kerajaan, serta kewajiban lainnya. Penguasa *perdikan* adalah seorang kiai yang biasanya juga seorang tokoh *kanuragan* yang cukup piawai dalam *ngolah rogo lan roso*. Umumnya, di daerah *perdikan* ini oleh kiai didirikan pesantren. Sebagai contoh adalah pesantren Kiai Kasan Besari di daerah *perdikan* Tegalsari Ponorogo yang melahirkan pujangga besar keraton yakni Raden Bagus Burhan atau dikenal Ronggowarsito

Namun apapun bentuknya, santri telah memberikan peran penting dalam perjalanan Indonesia. Kehadiran santri di masyarakat telah mempercepat proses institusionalisasi Islam dalam kehidupan masyarakat, baik secara individu, keluarga maupun bermasyarakat.

Otonomi Wali, Sultan, Kiai dan Santri

Wali Songo, kiai dan santri bukan sekadar menjadi tokoh pendidikan, melalui juga berperan pada bidang lain. Ketiganya memiliki sifat otonomi yang cukup kuat, yang tidak mudah terpengaruh oleh institusi lain. Dalam kasus belakangan, keotonomian kiai dan santri sangat kuat sekali.

Kiai dan pesantren merupakan institusi yang sangat kuat, karena jatuh bangunnya kelembagaan pesantren tidak ditentukan oleh pihak lain utamanya bantuan pemerintah. Pesantren, dimana kiai berada di dalamnya, dibangun atas swadaya masyarakat dan uang saku pribadi kiai. Karena persoalan itulah, pesantren tidak mengenal istilah dampak inflasi tinggi, *tight money policy*, krisis moneter dan segala persoalan ekonomi yang membelit di luar pesantren.

Secara ekonomi, pesantren cukup mandiri. Di beberapa pesantern di Jawa sudah memiliki Koperasi yang dikelola secara profesional dan memiliki cabang di berbagai daerah. Cabang Koperasi pada umumnya dikelola oleh alumni. Selain itu, Pesantren memiliki usaha mandiri untuk menghidupi kegiatan pembelajaran serta aktivitas keagamaan. Selain itu, Pesantren juga menyediakan lahan kerja bagi banyak alumni dan bahkan di luar alumni baik sebagai tenaga pengajar, tenaga administrasi, pengelola jasa, hingga menjual makanan dan minuman. Dalam konteks ini, Pesantren tidak saja menjadi tempat belajar ilmu keagamaan semata, melainkan juga sebagai sarana untuk menyambung hidup.

Keterlibatan masyarakat dalam pengembangan pesantren dimulai dari proses awal kiai mengembangkan dan memberdayakan masyarakat sekitar melalui titah *amar ma'rūf nahy al-munkar*. Kiai yang berada di tengah-tengah masyarakat sebagian berasal dari daerah setempat dan sebagian lain adalah para perantau dari tempat lain yang bertujuan untuk menyiarkan ajaran Islam. Dalam beberapa studi tentang pesantren, bukan aspek mental keagamaan yang menjadi perhatian kiai, melainkan juga aspek ekonomi, pemberdayaan masyarakat dan kesenian Islam.[233] Dari pro-

---

[233] KH. Abdul Qodir Arifin, *Wawancara,* 17 Oktober 2013. Kiai Qodir adalah Pimpinan Pesantren Darrul Falah Bondowoso.

ses ini lambat laun *trust* muncul dari masyarakat, dan pada akhirnya masyarakat memercayakan kepada kiai agar putra-putrinya diberikan pendidikan dan pengajaran dimana kiai berada. Karena keterbatasan tempat, kiai kemudian mendirikan gubuk atau pondok sederhana di sekitar rumah kiai, dan akhirnya terbentuklah apa yang kemudian disebut ”pondok pesantren”.

Kegiatan kaderisasi melalui pendidikan dan pengajaran sebagaimana di pesantren saat ini adalah efek dari pemberdayaan yang dilakukan oleh kiai. Sementara masyarakat dengan senang hati menitipkan putra-putrinya agar dididik di pesantren. Masyarakat secara sukarela membangun dan memfasilitasi pengembangan pesantren. Kiai secara ikhlas mengabdi untuk mendidik generasi muda pedesaan, sementara masyarakat patuh dan tunduk terhadap apa yang menjadi keinginan dan cita-cita kiai. Posisi kiai yang demikian itu dianggap memiliki kewibawaan tersendiri, dan pada akhirnya menimbulkan suatu sosok karismatik yang tidak dimiliki oleh tokoh-tokoh informal lainnya. Kelebihan itu sangat memungkinkan dan bahkan mendorong sang kiai untuk mengembangkan sikap, persepsi, dan tindakan mereka agar lebih berwawasan luas ketimbang warga masyarakat lain.

Menurut Laode Ida, setidaknya ada tiga faktor yang memungkinkan elite kiai memiliki otonomi dan kelebihan mempertahankan dominasi kulturalnya. *Pertama*, tingginya mobilitas kiai dalam membangun jaringan hubungan de-

ngan komunitas di luar, baik sesama kiai—dalam jaringan tertentu—maupun dengan pihak lain, memungkinkan mereka memperoleh informasi baru yang belum dimiliki santri dan masyarakat sekitarnya.

Kedua, posisi sentral dan ketokohan kiai di desa dan di pesantrennya, menjadikan mereka sebagai sumber rujukan dari orang-orang dari luar desa, dimana orang-orang yang datang ke desa (dengan berbagai kepentingannya) tak bisa mengabaikan eksistensi dan peran kiai. Kiai hampir selalu dijadikan sebagai tempat bertanya dan sekaligus acuan bagi orang-orang luar desa. Posisi itu menjadikan para kiai memiliki akses yang lebih luas dan bahkan lebih istimewa dari pihak lain sehingga ketokohan kiai bukan saja dalam konteks masyarakat desa dan santrinya, melainkan juga dalam kacamata orang-orang yang berasal dari luar desa bersangkutan.

Ketiga, sebagai dampak langsung dan tidak langsung dari posisinya, kiai biasanya memiliki kelebihan yang bersifat material dibandingkan dengan masyarakat sekitarnya, termasuk memiliki akses informasi yang lebih baik. Semua itu, dengan kata lain, menjadikan mereka memiliki kelebihan dalam bidang *means of production* dalam bentuk *ideas*

dan sekaligus material, dimana semua itu dibutuhkan para santri dan masyarakat umumnya.[234]

Kemandirian wali, kiai, santri berimbas pada lembaga pendidikan yang dikelolanya. Sejak awal pesantren dikelola secara swadaya yang tidak dimonopoli oleh satu dua orang. Dalam proses pembangunannya tidak serta-merta tergantung pada pemerintah atau lembaga lain. Semua dikelola atas swadaya masyarakat, santri dan alumni yang dimotori oleh kiai. Demikian pula seterusnya sehingga pesantren tetaphidup meskipun dunia sudah sedemikian rupa mengalami berbagai perubahan.

Pesantren-ulama/kiai-santri biasanya memiliki hubungan yang cukup erat dengan masyarakat sekelilingnya. Bahkan, tradisi yang berlaku di dunia pesantren ini pun berlaku dalam dunia luar pesantren. Hal ini dapat terjadi dengan undangan dari masyarakat kepada kiai untuk menghadiri acara tertentu atau dari para alumni pesantren yang menyebar kedaerah-daerah untuk menyebarkan ilmu yang telah didapatkannya dipesantren. Seperti pada peringatan maulid Nabi, Nuzul al-Qur'an, walimah al-ursy, pengajian dan lain sebagainya. Dari saling berkelindannya kiai-pesantren-santri ini tentunya memiliki pengaruh besar dalam masyarakat. Seorang santri yang baru ke pesantren satu tahun

---

[234]Ida, Laode, *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. (Jakarta: Erlangga, 2004) 4-5.

saja, ketika pulang, dikampungnya akan diperlakukan layaknya seorang kiai oleh masyarakat di tempat ia tinggal. Maka tak jarang masyarakat karena kecintaan mereka terhadap pesantren banyak memberikan shadaqah, infaq, waqaf dan amal jariyah lainnya dengan ikhlas untuk perkembangan pesantren.

Bersamaan dengan peran kiai dan santri yang secara sosial dan politik terus menguat, maka perhatian pemerintah terhadap keduanya sangat tinggi. Perhatian yang sama ditunjukkan kepada lembaga yang menaunginya, yakni pesantren. Setelah pendidikan pesantren terintegrasi dengan pendidikan nasional dan secara resmi masuk dalam GBHN (Garis-Garis Besar Haluan Negara) tahun 1993, maka peran pesantren dan lembaga yang dinaunginya sangat dinamis. Berawal dari masuknya Pesantren dalam GBHN pada Orde Baru, maka lambat laun perhatian pemerintah terhadap pendidikan keagamaan juga mengalami peningkatan. Peningkatan perhatian tersebut juga ditunjukkan kepada lembaga pendidikan *Madrasa*h, dimana lembaga tersebut sebagian besar dikelola oleh Pondok Pesantren atau lembaga yang memiliki ciri khas pesantren.

Puncak dari pengakuan tersebut maka Presiden Jokowi menetapkan tanggal 22 Oktober sebagai hari santri nasional. Penetapan tersebut menggambarkan bahwa persoalan pesantren dan santri adalah persoalan nasional, bukan hanya persoalan satu dua orang atau lembaga. Persoalan yang berkaitan dengan santri dan pesantren merupakan persoalan

bangsa yang harus dilindungi, diayomi dan memperoleh porsi yang sama dengan lembaga lain.

Menurut Presiden,[235] ada tiga alasan menetapkan tanggal 22 Oktober sebagai hari santri nasional. Pertama, Resolusi Jihad yang dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy'ari untuk mengusir penjajah dalam rangka mempertahankan kemerdekaan RI dikeluarkan pada tanggal 22 Oktober. Kedua, pesantren dan santri secara konsisten mempertahankan NKRI baik secara ideologis maupun pada tingkat praktik. Santri secara konsisten mampu menjaga perdamaian dan keseimbangan peran sebagai kekuatan bangsa. Dengan adanya penetapan tersebut, maka pengakuan terhadap sejarah santri semakin kuat. Santri tidak hanya sebagai kakuatan panjaga moral dan akidah, tetapi sekaligus sebagai kekuatan sosial dan politik yang sangat diperhitungkan.

C. Institusi Khalifah Islam; Kasus Turki Modern

Dalam melihat kategorisasi negara-bangsa di dunia Islam, Esposito melihat ada tiga kecenderungan utama negara Islam modern, yakni negara Islam, muslim dan sekuler. Negara Islam berkecenderungan untuk menjadikan Islam sebagai pandangan hidup dan dasar hukum negara, negara muslim adalah negara berpenduduk muslim yang tidak secara langsung menjadikan Islam sebagai dasar negara. Se-

[235] "Tiga alasan Presiden menetapkan Hari Santri Nasional", NU Online, (12 Oktober 2015).

mentara sekuler adalah negara yang berpenduduk muslim yang memisahkan (secara tegas) urusan negara dan agama.[236]

Turki modern adalah negara sekuler yang secara tegas memisahkan urusan negara dan agama (Islam). Ketegasan ini tecermin dalam dasar negara yang menjadi alat pembaruan dan sekularisasi Turki adalah hal yang tidak lazim dalam sejarah pemerintahan Islam. Donald Smith sebagaimana diungkap oleh Turan,[237] melihat ada empat proses sekularisasi yang terjadi sebelum negara Turki modern diproklamirkan. *Pertama*, sekularisasi pemerintahan yaitu memisahkan segala urusan pemerintahan dan agama, dan menolak identifikasi agama terhadap negara. *Kedua*, sosialisasi sekularisasi pemerintahan, yaitu sosialisasi sistem politik dan birokrasi yang berbau agama. *Ketiga*, sekularisasi budaya politik, yaitu merombak nilai-nilai politik yang dibangun atas dasar agama. *Keempat*, proses sekularisasi politik, yaitu mengganti tokoh-tokoh politik dan kelompok interes tertentu. *Kelima*, sekularisasi secara menyeluruh, yaitu merombak

---

[236] John L. Esposito, *Islam and The Straight Path* (London:Oxford University Press, 1991), 166.

[237] Ilter Turan, "Religion and Political Culture in Turkey" dalam Richard Topper (ed.), *Islam in Modern Turkey* (London: IB Tauris & Co. Itd, 1994), 33.

segala bentuk ajaran-ajaran lama dengan pemikiran modern *(Kemalist Reforms)*.

Sekularisasi Turki yang menandai berakhirnya kekhalifahan dalam Islam berjalan mulus tanpa mengalami hambatan berarti. Mustafā Kemāl membawa Turki modern tanpa melalui konfrontasi fisik antara sesama orang Turki.[238] Menanggapi hal ini, penulis muslim dan Barat memiliki titik tekan yang berbeda. al-Wakil misalnya, melihat kejatuhan kekhalifahan Islam *(Ottoman Empire)* tidak terlepas dari konspirasi Barat yang merasa terancam oleh persatuan bangsa muslim yang diikat oleh sistem kekhalifahan Utsmani. Pasukan muslim dalam waktu yang cukup lama menembus benteng pertahanan Eropa, khususnya Eropa Timur. Sementara pada saat yang sama sejak abad pertengahan Eropa bagai "bebek lumpuh" yang tidak memiliki nilai tawar bagi terciptanya stabilitas kawasan *(territorial stability)*. Maka jalan yang paling tepat adalah dengan merombak sis-

---

[238] Penulis Barat berpandangan, bahwa hal ini tidak lepas dari sikap dewasa (*educated and civilized)* dalam menerima perubahan, dan menyadari bahwa reformasi merupakan keharusan sejarah. Sementara ulama konservatif berkeinginan untuk mengembalikan citra kejayaan Turki Utsmani dengan tetap mempertahankan pola keislamannya, terus mengalami tekanan, khususnya setelah *People's Party* pimpinan Mustafa Kemal menguasai parlemen. Erik J. Zurcher, *Turkey in Modern History* (London: IB, Tauris and Co. Itd, 1997) 174-175.

tem kekhalifahan itu menjadi negara-bangsa yang berdiri sendiri.

Al-Wakil, mengatakan bahwa negara-negara Eropa pada 1571 M melakukan konferensi untuk menjatuhkan kerajaan Ustmani dan sekaligus menerbitkan buku *" Seratus Kiat Untuk Menghancurkan Turki"*.[239] Terutama Inggris, Prancis dan Jerman yang merasa kedaulatan mereka terancam oleh munculnya kekuatan Turki. Meskipun diakui pula, bahwa kehancuran kekhalifahan ini tidak lepas dari faktor internal yakni masuknya organisasi oposan semisal "Wanita Turki" (*Turk's Women*) dan Organisasi Persatuan dan Kemajuan yang oleh al-Wakil dianggap organisasi jelmaan Yahudi *Dunamah* (ateis) yang salah satu tokohnya adalah Mustafa Kemal.[240]

Sementara penulis Barat umumnya berpandangan, bahwa faktor paling dominan kejatuhan kekhalifahan Islam ke tangan nasionalis sekuler adalah faktor kebobrokan dalam diri kerajaan yang tidak mempraktikkan cara-cara Islam (*never Fully Islamic*) dan perselisihan antaretnik di sepanjang sejarah kerajaan Utsmani.[241] Meskipun kejatuhan ke-

---

[239] *Ibid.*, 313.

[240] *Ibid.*, 314., Amin Abdullah, *Studi Agama;Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1990), 190-191.

[241] Turan, "Religion And Political", 32., Jhon Obert Voll, *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern* (Yogyakarta:Titian Ilahi Press, 1997), 239. Menurut Voll khususnya ketika kekalahan

khalifahan tidak terlepas dari campur tangan asing, khususnya setelah kekalahan Turki dalam Perang Dunia I yang dengan sangat terpaksa kedaulatan wilayah Turki dimasuki pasukan asing.

Sejarah sekularisasi Turki juga pernah terjadi jauh sebelum Mustafā Kemal muncul. Sebagaimana Serif Mardin[242] menganggap bahwa langkah-langkah Sultan Selim III (1789-1807) dan Mahmūd (1807-1839) yang mengambil pegawai pemerintahan tanpa disertai kualifikasi pendidikan tertentu ditentang oleh ulamā. Pada saat ini terjadi tarik-menarik antara sultan dan ulama konvervatif. Begitu pula Tanzimat (1839-1876) juga merombak tatanan rekrutmen pegawai yang berlawanan dengan kehendak ulama waktu itu.[243] Bedanya, sikap radikalisme Tamzimat tidak tampak, ia lebih suka cara-cara evolusi daripada revolusi.

Sementara sekularisasi Mustafā Kemal merupakan puncak persaingan rival oposan antara *Westernist* dan *Isla-*

Abdul Hamid dalam perang menyebabkan pemerintahan tidak eksis, dan di sebagian wilayahnya mengalami pemberontakan etnik dan pencaplokan Eropa. Di samping adanya usaha (semi pemaksaan) untuk menyatukan semua bahasa bangsa Turki merupakan sentimen romantik yang dijadikan alasan oleh gerakan Turki Muda.

[242] Serif Merdin, "Religion and Secularization in Turkey" dalam Ali Kasancigil dan Ergun Ozhudun (editor), *Ataturk Founder of Modern Turkey* (London:C. Hurst & Company, 1981), 193.

[243] Abdullah, Studi Agama, 191., Richard Bulliet, "First Name and Poltical Change in Modern Turkey", *Internasional Journal of Islamic Studies*, Vol. 9 (November 1978), 492-3.

mist.[244] *Westernist* yang merasa hak-hak politiknya tersumbat dan pembatasan pembauran dengan Eropa terus berupaya mencari kelemahan-kelemahan pemerintahan Utsmani. Dengan memancing emosi masyarakat melalui organisasi modern yang tidak memberi batasan ikatan tradisional agama dengan mengedepankan aspek persamaan hak *(equality)* dan kebebasan berpendapat, nasionalis sekuler mendapat simpati kalangan publik, khususnya kaum Turki Muda yang menghendaki perubahan mendasar.[245] Sebagaimana dikatakan oleh Serif Mardin bahwa nasionalisme lebih membumi daripada isu-isu keagamaan.[246]

Sekularisasi Turki menyangkut semua aspek. Pertama hubungan agama dan negara. Dalam konstitusi negara jelas dikatakan, meskipun 99,9 persen[247] penduduk Turki muslim, tidak disebutkan bahwa pemerintahan berpihak pada muslim. Negara tidak menjamin kelangsungan suatu agama (Islam), agama berdiri sendiri terpisah dari urusan negara[248]. Sekularisme merupakan prinsip dasar Kemalis-

---

[244] Turan, "Religion and Political", 33-34.

[245] *Ibid.*

[246] *Ibid.*, 38.

[247] Soal komunitas muslim Turki, al-Wakil mengatakan bahwa 99% penduduk Turki adalah Muslim, baca al-Wakil, *Wajah Dunia*, 321., Abdullah, *Studi Agama*, 177. Sementara Esposito dan penulis Barat lainnya berkeyakinan bahwa muslim Turki berkisar sekitar 97%. Baca pula Esposito, *Islam dan Tata*, 133.

[248] Turam, "Religion and Political", 41. Dalam pasal 1 UUD baru Turki tahun 1924 ditegaskan bahwa negara Turki adalah republik, nasio-

me[249]yang bertujuan menghilangkan semua lembaga keagamaan, mengeluarkan pertimbangan-pertimbangan keagamaan dari arena politik dan menolak perbedaan-perbedaan sosial atas dasar agama. Tetapi tidak menolak dan menentang Islam atau kepatuhan pada Islam sebagai masalah pribadi dalam suatu lingkungan di mana seseorang tidak diwajibkan untuk mengikuti doktrin atau hukum yang terlembaga secara eksternal. Program seperti ini oleh Al-Wakil dipandang sebagai pembaruan yang bercorak ateistik.[250]

Sekularisasi juga berusaha menasionalisasikan Islam agar lebih membumi, sehingga setiap orang dapat memahami keyakinan mereka tanpa bersandar kepada penafsir lain. Melalui kepemimpinan Kemal, panggilan untuk shalat (adzan) dan khotbah Jum'at diberikan dalam bahasa Turki, menerjemahkan al-Qur'ān dari bahasa 'Arab ke bahasa Turki.[251] Sementara di bidang budaya adalah pelarangan memakai peci dan surban bagi kaum lelaki, kaum wanita dila-

---

nalis, kerakyatan, sekularis dan revolusionis, Sadzali, *Islam dan Tata*, 225-226

[249] Di samping nasionalisme, populisme dan statisme, Voll, *Politik Islam*, 240. Program Kemalis adalah transformasi sekularis liberal daripada revolusi sosialis, dan hal ini memberikan dasar bagi evolusi modernisasi demokrasi parlementer yang melakukan perubahan tanpa menghancurkan struktur kehidupan sosial. *Ibid*, 341. Baca pula Ahmed, *Discovering Islam*, 65-67.

[250] Al-Wakil, *Wajah Dunia*, 314., Ayyubi, *Political Islam*, 49-50.

[251] Selengkapnya baca Stanford J. Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 (Cambridge:Cambridge University Press, 1988), 375-377.

rang memakai busana muslimah (jilbab), dan dianjurkan memakai pakaian yang lebih fleksibel dalam pergaulan.[252]

Dalam pengertian pengalaman Islam modern, program pembaruan Kemalis merupakan penerapan dari adaptasionisme ke dalam bentuk westernisasi sekuler. Juga merupakan kemenangan nalar positivis dan historis yang secara radikal terputus dari kesadaran mistis, di mana mayoritas orang-orang beriman, ulama dan masa awam terus bergerak. Suatu pertanyaan yang selalu muncul dalam pikiran Ataturk, "Apakah Islam mungkin menjadi konstitusi negara yang demokratis?" sehingga dalam sekularisme Turki jelas sekali dinyatakan, bahwa Islam tidak komprehesif atau secara langsung tidak dapat diterapkan dalam semua aspek kehidupan, suatu pandangan yang bertolak belakang dengan pemikiran konservatif. Dalam bahasa Oliver Roy, Islam tidak dilengkapi dengan perangkat sistem politik yang memungkinkan lebih akomodatif dalam arus modern.[253]

Politik sekularisasi Turki tidak sepenuhnya berhasil. Undang-undang "penyatuan pendidikan" dalam praktiknya terus mendapat tekanan dari ulama konservatif. Penghapusan lembaga-lembaga pendidikan memunculkan lemba-

---

[252] Juga memakai surban dilarang sepanjang masa, karena pakaian ini merepotkan dalam bekerja dan dianggap sebagai kelas sosial rendah. Baca Don Perez, *The Middle East Today* (New York:Rineheart and Winston, 1971), 160.

[253] Roy, *The Failure*, xi.

ga-lembaga pendidikan liar yang dikelola oleh swasta yang jumlahnya cukup banyak, bahkan melahirkan tokoh-tokoh ekstrem yang berpihak pada Islam konservatif. Khususnya setelah Mustafa Kemal meninggal pada 1938.

Bagaimanapun, Ataturk merupakan sosok tokoh yang mampu menghapus institusi khalifah yang sudah berlangsung satu abad lebih. Tentang kemenangan Ataturk ini, salah seorang penulis muslim liberal, Muhammed Arkoun mencitrakan Ataturk seperti ini, "pandangan Ataturk tentang Islam di satu pihak dan tentang sekularisme di sisi lain merupakan kondisi kesadaran naif yang dijumpai di kalangan mayoritas intelektual muslim. Lawatan mereka ke berbagai negara di Eropa telah menghantarkan untuk mengalami kekagetan budaya yang tidak pernah mereka usahakan untuk diatasi secara tuntas dalam kehidupan mereka. Masyarakat muslim tempat asal mereka dibanjiri oleh tabu religius, khurafat dan tabu magik, yang memantulkan ketidakderajatan, pribumi yang sewenang-wenang, politik kolonial dan keterbelakangan kultural yang amat memilukan".[254] Sebab apa yang dilakukan Ataturk pada prinsipnya bertolak belakang dengan apa yang sebenarnya terjadi di Eropa. Ata-

---

[254] Lihat Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Lathiful Khuluq (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1966), 34.

turk telah salah mengartikan dan mendefinisikan modernisasi.[255]

D. Khilafah dan Pergolakan Ideologi;Kasus NU dan Ormas-Ormas di Indonesia

Perbincangan masalah ideologi tidak pernah akan habis seiring dengan semakin kuatnya pengaruh ilmu pengetahuan dalam kehidupan manusia. Diskursus ideologi selalu bersamaan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, dan di ranah ilmu pengetahuan itu, ideologi memperoleh tempat untuk bersemayam, tumbuh subur, berdialektis dan terjadi inovasi-inovasi beragam. Bahkan, menurut pandangan yang lebih radikal, justru ilmu pengetahuan berasal dari ideologi.[256]Ideologi memberi bentuk dan legitimasi terhadap ilmu pengetahuan.

Dalam perkembangannya, ideologi memberi pengaruh yang cukup besar terhadap suatu bangsa dan negara. Munculnya blok aliran sosialis dan kapitalis dalam sistem kenegaraan merupakan bagian tak terpisahkan dari polarisasi pengaruh ideologi dalam suatu negara. Hampir semua masalah di dunia tidak bisa dilepaskan—atau sengaja dihubungkan dengan persoalan ideologis, baik ideologi kanan, kiri atau yang berada diantara keduanya.

---

[255] *Ibid.*

[256]Tim Dant, A Modern Approach to Ideological Critique" dalam Knowledge, *Ideology and Discourse;A Sociological Perspective* (London: Routledge, 1991), 71.

Bagaimana dengan Islam? Islam adalah agama wahyu yang kebenarannya merupakan keniscayaan bagi setiap pemeluknya. Pada bagian tertentu Islam diterima secara *as it is*, tetapi pada bagian lain Islam sudah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia, menjadi tuntunan hidup, *way of life* bahkan menjadi ideologi. Masuknya Islam sebagai ideologi merupakan bagian dari proses sejarah, dimana manusia tidak selalu puas dengan nalar teks yang mati, dan kemudian berusaha menghidupkan teks tersebut melalui dialog dan pemaknaan yang lebih terbuka. Dari sinilah proses produksi makna (ilmu pengetahuan) terjadi, dari proses produksi makna baru kemudian mengejawantah sebagai ideologi baru umat. Persoalan kemudian, dimana letak karakteriatik ideologi Islam dan apa hubungannya dengan ideologi-ideologi besar yang lain, makalah ini secara simplistik akan memetakan persoalan tersebut menjadi kerangka pikir yang mudah dipahami.

Objektivikasi Ideologi

Tidak ada pengertian yang pasti tentang ideologi, semua tergantung pada tujuan ideologi yang dimaksud. Dari tujuan tersebut kemudian melahirkan pengertian yang bisa dipahami. Magnis-Suseno melihat ideologi dalam tiga aspek;*pertama*, ideologi sebagai kesadaran palsu. Di kalangan filsuf Barat ideologi mempunyai konotasi negatif, klaim yang tidak wajar atau sebuah teori yang tidak berorientasi pada kebenaran melainkan kepada pihak yang mempropagandakannya. Dalam kata lain ideologi dianggap sebagai sis-

tem berpikir yang sudah terdistorsi, baik disadari atau tidak. *Kedua*, ideologi dalam arti netral, yakni ideologi yang dipakai sebagai "ideologi negara" seperti ideologi komunis, ideologi Pancasila. Ideologi dimaksud dianggap suatu sistem berpikir, nilai, sikap sebuah gerakan. Berbeda dengan ideologi pada umumnya, ideologi negara (*ideological state apparatus*) adalah bukan ideologi dalam arti yang sebenarnya yang merupakan ekspresi dominasi kelas, bukan pula untuk mengatur kelas sosial melainkan terjadi secara simultan dan kontradiktif dengan ideologi yang sebenarnya.[257] *Ketiga*, ideologi dianggap sebagai keyakinan yang tidak ilmiah. Pemikiran ini muncul dari kalangan filsuf yang berhaluan positivistik yang memandang pikiran ideologi sulit diterima secara ilmiah karena tidak bisa diukur. *Keempat*, pikiran ideologis. Berbeda dengan ideologi, "ideologis" merupakan tuduhan bahwa argumentasi, teori atau nilai, atau cita-cita tidak ditujukan demi kebenaran dan nilai etisnya melainkan demi kepentingan non-etis tertentu yang tersembunyi.[258]

Untuk memberikan pengertian yang lebih mendalam tentang ideologi, terlebih dahulu harus mendalami tentang sejarah munculnya teori ideologi. Ideologi menurut kalangan idealis adalah kumpulan ide yang semata-mata yang

---

[257] Michel Pecheux, "The mechanism of ideological (mis) recognition" dalam Slavoj Zizek (ed.), *Mapping Ideology* (London:UK, 1994), 142.

[258]Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta:Penerbit Kanisius, 1995), 229-231.

merupakan produk pemikiran dan tidak memiliki basis meterial. Kaum idealis menganggap produksi ide terjadi sedemikian rupa dan tidak memiliki hubungan dengan kenyatan lain di luar alam pikiran, dan ide ini menentukan relasi manusia dalam perkembangan sejarah.[259] Sementara menurut Karl Mannheim (1893-1947) ide-ide dan pemikiran bukan hasil murni kognisi tetapi dipengaruhi oleh konteks sosial. Ini bisa dilacak ke belakang melalui filsafat dari Larrain hingga Machiavelli pada abad ke- 15. Pada abad ke- 17 Francis Bacon telah memberi perhatian pada ciri sosial ilmu pengetahuan yang mengandung distorsi, seperti tampak dalam teorinya tentang "idol". Teori ini menjelaskan bahwa produksi pengetahuan yang melahirkan ide yang keliru atau terdistorsi tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial. Teori Bacon dianggap sebagai versi awal tentang teori ideologi.[260] Teori Bacon ini berkaitan dengan teori Mannheim tentang konsepsi partikular ideologi, dalam pengertian bahwa teori itu berkaitan dengan proses psikologis. Bacon tertarik pada ciri-ciri sosial dan psikologis pengetahuan yang menghasilkan falsifikasi (pemalsuan).

Sementara itu, Althusser[261] mengembangkan tesis bahwa ideologi mempresentasikan relasi-relasi imajiner indivi-

---

[259] Tim Dant, Knowledge, Ideology, 57.

[260] *Ibid*. 56.

[261] Althusser merupakan pemikir ideologi modern, seangkatan dengan Jurgen Habermas yang dikenal dengan kritik ideologinya. Menurut-

du dengan kondisi riil eksistensi mereka. Menurutnya juga, ideologi memiliki basis material yang ditandai dengan aparatus dan politik. Relasi imajiner adalah material, yaitu tindakan atau praktik individu yang mengalir secara bebas dari ide-ide.[262] Menurut Althusser ilmu pengetahuan merupakan bentuk ideal yang memotivasi perjuangan dalam ideologi. Dalam pengertian ini, ilmu bukanlah kategori sosial dan bukan pula kategori epistemologis. Sebaliknya ilmu dapat dipahami sebagai respons terhadap kondisi eksistensi (material dan ideologis) yang menolak kondisi tertentu.

Sementara itu, penisbatan ideologi sebagai kesadaran palsu tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Marx. Dalam *German Ideology*[263] Marx dan Engels menjelaskan perkembangan historis kesadaran manusia dalam kaitan dengan material dan menyebutkan adanya dua tahap penting yang ditandai dengan pembagian kerja mental manual. Pada tahap *pertama*, kesadaran dan pemikiran dikaitkan dengan proses perilaku material, sementara tahap kedua kesadaran

---

nya, kritik ideologi menjadi tidak sekadar basis pada penumpahan cacian atas pemikir-pemikir yang telah merasionalisasi sistem ekonomi dan kelas yang eksploitatif. Konsen mereka ialah untuk memahami mekanisme yang menjaga kapitalisme tetap dan membuatnya tahan terhadap tantangan-tantangan. *Ibid*. 62.

[262] *Ibid.* 59.

[263] Mengutip tulisan Tim Dant, *Ibid*. 57.

terpisah dari tindakan praktis.[264] Menurut Marx, kesadaran juga bersifat ideologis, dalam pengertian bahwa dalam proses kehidupan historis keadaan manusia muncul terbalik seperti *camera onscura*, dan hantu yang dibentuk oleh manusia juga merupakan sublimasi (penghalusan) dari proses material mereka. Jadi ideologi menurut Marx (1818-1883) merupakan kesadaran yang mengacu pada nilai-nilai moral tinggi dengan menurut kenyataan bahwa di belakang nilai-nilai luhur itu tersembunyi kepentingan-kepentingan egois kelas-kelas penguasa. Nilai dan pandangan moral mempunyai fungsi mendukung struktur-struktur kekuasaan dalam masyarakat.[265]

Menurut Magnis-Suseno ada tiga macam ideologi yang berkembang di dunia. *Pertama,* ideologi penuh atau juga disebut dengan ideologi tertutup. Ideologi tertutup tidak diambil dari masyarakat, melainkan merupakan pikiran sebuah elite yang harus dipropagandakan dan disebarkan kepada masyarakat. Ideologi tertutup tidak mendasarkan diri

---

[264] *Ibid*.

[265] Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, 228. Pandangan Marx banyak dikritik khususnya oleh Jorge Larrain karena samar dan tidak jelas. Menurutnya, Marx mendekati konsep ideologi atas dasar karakter kontradiksionis dari realitas sosial yang dihasilkan oleh kekuatan produksi dan pembagian kerja. Ini membawa kepada karakter ideologi;solusi dalam pikiran untuk kontradiksi yang sulit dipecahkan dalam praktik.;ideologi adalah suatu proyeksi yang diperlukan dalam kesadaran tentang ketidakmampuan praktis manusia. Lihat, Tim Dant, *Knowledge, Ideology*, 60.

pada nilai-nilai dan pandangan moral masyarakat, melainkan sebaliknya baik-buruknya nilai diukur dari sesuai-tidaknya dengan ideologi itu. Ideologi tertutup harus dipacu oleh sebuah elite ideologis. Ciri khas ideologi tertutup bahwa klaimnya tidak hanya memuat nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar saja, melainkan bersifat konkret operasional;artinya ideologi tidak mengakui hak masing-masing orang, dan ideologi tertutup menuntut ketaatan tanpa reserve.[266] Ideologi tertutup bersifat dogmatis, intoleran dan totaliter serta dapat digunakan untuk melegitimasikan kekuasaan sebuah elite ideologis. Teori seperti Marxisme-Leninisme merupakan bentuk ideologi tertutup yang menganggap dirinya sebagai kebenaran yang tidak boleh dipersoalkan lagi, melainkan yang sudah jadi dan harus dipatuhi.[267] Fasisme, sosialisme dan ideologi "keamanan nasional" ala Amerika Latin juga termasuk ideologi tertutup meskipun memiliki perbedaan-perbedaan formal yang cukup mendalam. Kapitalisme, liberalisme dan konservatisme jika membatasi terhadap ruang gerak menusia untuk menuju kekebasan disebut juga dengan ideologi tertutup. Tetapi sejauh ini liberalisme masih dianggap lawan dari ideologi tertutup, dan masih (dianggap) konsisten memperjuangkan nilai dan kekebasan.

---

[266] *Ibid*. 232.

[267] Karl Mannheim, *Ideology* (London:Routledge & Kegan Paul, 1989), 132.

Kedua, adalah ideologi terbuka. Cita-cita politik ideologi terbuka adalah menjamin kehidupan masyarakat untuk menentukan kehidupannya sendiri, kebebasan beragama dan berpandangan politik. Cita-cita itu bersifat limitatif dan bekerja melalui falsifikasi (artinya menetapkan batas-batas kebebasan, dengan tidak merugikan orang lain). Cita-cita itu tidak dibebankan kepada masyarakat, melainkan diangkat darinya melalui kesepakatan diantara mereka. Motivasi untuk mengikuti cita-cita itu tidak perlu dipacu, apalagi dipaksakan.[268] Rumusan cita-cita itu adalah falsafah negara yang juga disebut dengan "ideologi terbuka". Ideologi terbuka bersifat inklusif, dan menerima semua pandangan yang berasal dari masyarakat selagi bertujuan untuk membela hak-hak asasi manusia, keadilan dan demokrasi.

Ketiga, ideologi implisit. Kedua ideologi di atas memiliki satu ciri bersama;merupakan cita-cita dan nilai yang secara eksplisit dan verbal dirumuskan, diperjuangkan, dipercayai dan dilaksanakan. Secara historis ideologi-ideologi eksplisit itu muncul bersamaan dengan zaman modern yang ditandai dengan rasionalisme dan sekularisasi. Pada era tradisional masyarakat memiliki keyakinan-kayakinan tentang hakikat realitas serta bagaimana manusia hidup di dalamnya. Maskipun keyakinan-keyakinan itu hanya implisit saja yang tidak dirumuskan dan diajarkan, namun keyakinan itu

---

[268] Suseno, *Filsafat Sebagai*, 235.

dapat diresapi sebagai gaya hidup, berpikir bahkan beragama. Keyakinan dan cita-cita itu tidak eksplisit itu sering ada unsur ideologisnya karena mendukung tatanan yang ada, memberi legitimasi terhadap kekuasaan berdasarkan kelas atau lapisan sosial tertentu. Misalnya, pandangan Jawa tentang mikrokosmos (*jagat cilik*) dan makrokosmos (*jagat gedhe*) memuat paham tentang rahasia sebagai sumber keselarasan dan kesejahteraan masyarakat, dan dengan demikian melegitimasikan sistem kekuasaan monarki absolut. Oleh karena, keyakinan dan nilai-nilai dasar itu melegitimasikan struktur non-demokratis tertentu. Jadi ideologi implisit menyangkut sejauh pandangan-pandangan yang tidak disadari secara eksplisit itu membenarkan struktur-struktur kekuasaan dalam masyarakat yang tidak adil, pandangan itu dinilai ideologis dan dengan demikian dinilai negatif. Bahkan, dalam masyarakat modern seperti sekarang ini, ideologi implisit terejawantahkan dalam berbagai bentuk. Mereka tidak mau dihubungkan dengan ideologi yang sudah mapan, sebagai ideologi tertutup dan terbuka, atau dihubungkan dengan keyakinan (agama) tertentu. Mereka menyebut dirinya sebagai ideologi dan sumber ideologi, dan tidak mau dipaksakan dengan ideologi-ideologi lainnya.[269]

---

[269] Lihat "Pengantar" dalam David Wals, *After Ideology;Recovering The Spritual Foundations of Freedom* (Washinton DC:The University of Catholic Press, 1990), xii.

Terdapat dua karakter utama ideologi. *Pertama*, ideologi diformulasi dan ditaati dimaksudkan untuk tujuan tertentu. Pandangan dunia industrial misalnya, secara spontan akan memunculkan implikasi masyarakat yang terindustrialisasi. Dalam konteks masyarakat yang dibingkai oleh pandangan industrial kemudian muncul secara gradual masyarakat teknologi sosial. Pada saatnya kemudian, teknologi menjadi sentral di tengah masyarakat. Sementara itu, masyarakat industrial tersebut akan disertai dengan munculnya ideologi kapitalisme. Dari sinilah kemudian ideologi digunakan untuk menjustifikasi bentuk-bentuk sistem ekonomi industrial tertentu.

Kedua, ideologi digunakan oleh para proponennya untuk tujuan politik mereka. Dalam memperjuangkan politik, mereka cenderung menggunakan ideologi, dan bukan memakai pandangan dunia atau paradigma sosial. Berbeda dengan semua itu, ketika pandangan dunia atau paradigma diubah menjadi ideologi oleh sekelompok orang—elite dominan, elite dominan, pemimpin gerakan sosial, kelas sosial yang kuat dan sejumlah kelompok lainnya—mereka menggunakannya sebagai instrumen pendorong dan penganut kekuasaan, tindakan dan tujuan mereka. Singkat kata, ideologi kemudian menjadi senjata politik.[270]

---

[270] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung, Tiga Teori Sosial Hegemonik* (Surabaya:LPPAM, 2004), 21-2.

Keberpihakan terhadap suatu ideologi telah melahirkan klaim bahwa ideologi yang dianut oleh suatu negara/kelompok lebih unggul dari ideologi yang lain. Keberpihakan dan klaim kebenaran terhadap ideologi pada dasarnya menurut Zizek tidak bisa dilepaskan dari muatan kepentingan yang lebih besar yakni upaya memberikan pengaruh pada ideologi yang sudah ada, apalagi ideologi tersebut sudah dihubungkan dengan kepentingan politik dan ekonomi.[271] Adanya klaim bahwa ideologi tertutup lebih populis sementara ideologi lebih elitis merupakan pandangan yang bersifat apriori dan prematur, demikian sebaliknya ketika muncul pandangan bahwa ideologi tertutup bersifat elitis dan ideologi terbuka sangat populis juga subjektif.[272] Karena pada kenyataannya di negara-negara yang menganut ideologi tertutup tidak selamanya gagal dan sukses, demikian pula bagi negara yang menerapkan ideologi terbuka. Namun secara teoretis, bahwa ideologi yang bercorak sosialis lebih bersifat merakyat dan manusiawi sementara ideologi kapitalis-liberal lebih banyak mementingkan kelompok yang dekat dengan kekuasaan untuk memperoleh akses yang lebih luas terhadap sumber-sumber produksi.[273]

---

[271] Zizek*, Mapping Ideology*, 176.

[272] *Ibid*.

[273] *Ibid*.

Islam dan Negara; Membaca Peta Awal Ideologi Politik Islam

Sebelum lebih mendalam memperbincangkan ideologi politik Islam, terlebih dahulu akan dikemukakan hubungan Islam dan negara. Perbincangan soal ideologi, lebih-lebih dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari perbincangan sebuah negara. Hampir semua gerakan Islam modern tidak bisa dilepaskan dari gerakan yang berhaluan ideologis, khususnya melalui pembacaan terhadap teks dan sejarah perjalananIslam pada masa-masa awal yang menjadi titik simpul Islam modern.[274]

Beberapa *decade* belakangan ini selalu muncul pertanyaan klasik yang mempersoalkan hubungan Islam dan negara. Apakah Islam sebuah agama atau negara, atau keduanya; agama sekaligus negara. Pertanyaan tersebut bukan pertanyaan *latah* atau mimpi di siang bolong, tetapi pertanyaan yang harus dijawab meskipun akhir jawaban itu secara akademis juga akan berpihak.

Dasar-dasar yang digunakan, baik bersumber pada al-Qur'an maupun hadis atau sejarah Islam tidak secara tegas menjelaskan apakah Islam sebagai agama dan negara, atau agama saja. Demikian pula tidak ada dasar yang menyatakan bahwa agama terpisah dari negara, atau negara terpisah dari agama. Demikian pula, ketika merujuk pada tradisi

---

[274] Lihat Achmad Djainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 3.

sejarah sebagaimana ulama fiqh sunni menjelaskan tentang hubungan agama dan negara dengan mengambil contoh peristiwa-peristiwa politik dalam pemilihan/pengangkatan *khulafa' al-rasyidin*. Dalam kasus khalifah sulit dibedakan antara urusan politik dan agama. Apakah berkumpulnya sahabat di Thaqifah bani Sa'idah[275] atas nama agama atau politik, atau kedua-duanya, memang sulit untuk dijelaskan secara komprehensif. Demikian pula, apakah para khalifah[276] itu memerintah atas nama agama atau kekuasaan semata juga tidak bisa diuraikan dengan menyeluruh, karena

---

[275] Thaqifah bani Sa'idah merupakan balai pertemuan orang Anshar dan Muhajirin untuk membahas kepemimpinan umat Islam setelah Nabi meninggal.

[276] Istilah (dalam pengertian pemimpin/kepala negara) mulai terdengar dan dipergunakan pertama kali oleh Abu Bakar ketika terpilih untuk meneruskan kepemimpinan umat di Thaqifah bani Sa'idah. Kata khalifah yang merupakan sumber khilafah disebutkan 127 kali dalam 12 kata kejadian dalam al-Qur'an yang berasal dari huruf kh-l-f. Sebagaimana dikatakan M. Dawam Rahardjo mengutip tulisan Hanna E. Kassis, *A Concordance of The al-Qur'an* (1983), kata-kata tersebut memiliki arti yang berbeda. M.Dawam Rahardjo, "Khalifah" dalam Ulumul Qur'an;Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Vol. 1 No. 1 (1995), 40-1. Sementara sumber hadis yang selalu digunakan adalah hadis yang menyatakan, "*Setelah aku akan ada khalifah-khalifah, dan setelah khalifah akan ada amir-amir, dan setelah amir akan ada raja-raja, dan setelah raja akan ada tiran-tiran*..." Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta:Gramedia, 1994), 60. Hadis ini adalah hadis palsu yang disengaja diekspos untuk memberikan legitimasi politik bagi kekuasaan tertentu, khususnya bani Umayyah. Namun demikian menurut Lewis, istilah khalifah sudah muncul sebelum kedatangan Islam yang bersumber dari prasasti abad ke-6 Masehi. Di situ kata khalifah tampaknya menunjuk pada raja muda atau letnan yang bertindak sebagai pemilik kedaulatan di tempat lain.

sulitnya membedakan antara urusan agama dan keduniaan.[277] Begitu pula ketika Nabi masih ada, baik ketika berada di Mekkah maupun Madinah. Apakah Nabi memerangi kaum kafir yang membangkang itu atas nama agama atau kepala negara, atau keduanya, tidak bisa dijelaskan secara pasti.

Tetapi satu hal yang perlu dicatat bahwa Islam lahir di sebuah wilayah yang tak bernegara, yang tidak memiliki aturan-aturan adiministratif sebagaimana layaknya sebuah negara. Islam lahir dengan mengusung peradaban modern dengan berusaha membawa aturan-aturan itu di tengah masyarakat Arab yang sulit ditaklukkan dengan aturan-aturan. Dan aturan-aturan itu memerlukan kekuasaan yang mewakili komunitas mereka untuk melaksanakannya seperti hukuman bagi pencuri, pezina, dan yang lainnya. Fakta di atas tidak bisa dielakkan lagi ketika Islam berkembang begitu cepat sehingga memperlihatkan batas wilayah Islam dan non-Islam. Dari sinilah maka kemudian payung politik diperlukan, Islam adalah hukum dan setiap hukum/aturan harus ada orang yang memerintah.

Nabi tidak memberikan aturan yang jelas tentang kepemimpinan sesudahnya. Demikian pula, tentang kepemim-

---

[277] Kasus seperti ini juga terjadi pada agama manapun dan dalam kondisi apapun. Sementara dalam konteks Islam semakin tidak jelas karena dasar-dasar yang ada dalam al-Qur'an maupun hadis tidak memberikan penjelasan yang memadai. Dalam Islam cuma mengenal istilah darl harb atau darl al-Islam.

pinan seperti apa yang layak dilaksanakan, dan kriterianya juga Nabi tidak memberi batasan.[278] Munculnya khilafah dan penyebutan khalifah merupakan hasil ijtihad para sahabat (Sabda Nabi: "*anta a'lamu biumuri dunyakum"*) yang menganggap bahwa kepemimpinan sesudah Nabi tidak boleh kosong dan karenanya perlu seorang pemimpim yang bernama "khalifah". Pertemuan di Thaqifah tersebut untuk memilih khalifah adalah pertemuan yang tidak direncanakan dengan matang, tergesa-gesa dan tidak memiliki dasar teologis yang kuat. Apalagi tidak semua unsur sahabat penting hadir dalam musyawarah tersebut.

Namun, peristiwa di Thaqifah selalu dijadikan dasar dalam tradisi fiqh sunni khususnya dalam menganalogkan (*qiyas*) tradisi kepemimpinan;yakni *pertama*, khalifah tidak membicarakan negara sebagai institusi melainkan difokuskan kepada orang yang akan dibai'at untuk memerintah berdasarkan kitabullah dan sunnah rasul dalam jangka waktu yang tidak terbatas. *Kedua*, khalifah hanya ada satu orang dalam wilayah Islam, sementara di bawahnya terdiri dari gubernur. *Ketiga,* khalifah berdasarkan pilihan bukan "teks" (dalam tradisi syiah).[279]

---

[278] Munculnya hadis "*al-aimmatu min quraish*" lebih didasarkan pada pertimbangan bahwa masyarakat Arab tidak bisa tunduk selain pada suku Quraisy.

[279] Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah* terj. Mujiburrahman (Yogya:Pustaka Fajar Baru, 2001), 66-7.

Peristiwa politik di thaqifah dan kemudian melahirkan generasi khalifah utama (dari Abu Bakar hingga 'Ali) menjadi dasar hukum politik dalam tradisi sunni yang kadang tanpa melihat makna-makna penting di balik semua peristiwa tersebut. Apakah sistem khalifah merupakan sebuah sistem politik Islam atau hanya sebuah ambiguitas politik. Apabila dikritisi secara mendalam baik tradisi sistem khalifah pada masa-masa awal atau pemikiran politik sunni era belakangan, ambiguitas tersebut semakin menonjol melihat banyaknya kekurangan dalam sistem khalifah. Ada beberapa poin penting yang perlu dicermati dalam tradisi khalifah. *Pertama*, tidak ada batasan bagi jabatan khalifah. Keempat *khalifa al-rasyidin* tidak memiliki batasan jabatan sehingga sulit diukur untuk dikatakan sebagai sesuatu yang ideal. *Kedua*, tidak ada pola atau tata cara bagaimana memberhentikan khalifah yang korup, tidak menjalankan undang-undang atau sudah tidak mampu lagi menjalankan tugas keseharian. Kasus *khulafa al-rasyidin*, tiga dari empat khalifah adalah meninggal sebelum kekuasaannya habis. *Ketiga*, tidak ada metode yang tepat bagaimana memilih khalifah. Peristiwa di Thaqifah adalah peristiwa politik *emergency*, tergesa-gesa dan di luar rencana. Pergantian dari Abu Bakar ke 'Umar adalah cara tidak ideal karena dapat menimbulkan fitnah, demikian pula pengangkatan 'Ali sebagai khalifah tidak mencerminkan idealitas syarat-syarat pemimpin modern. Hanya cara yang dilakukan oleh 'Umar bisa dikatakan sebagai cara yang terbaik dibandingkan dengan ketiga cara sebelum dan sesudahnya. *Keempat*, tidak

ada batasan wewenang seorang khalifah. Mulai dari Abu Bakar hingga 'Ali pola kepemimpinannya mirip dengan "panglima perang" yang bisa memerintah kapan dan dalam situasi apa saja. Masalah pembatasan wewenang tidak sampai dipikirkan waktu itu karena umat Islam disibukkan dengan penaklukan dan ekspansi wilayah.

Realitas politik di atas melahirkan berbagai pandangan yang berbeda di kalangan umat Islam. Pandangan pertama menyatakan bahwa agama dan negara merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Pandangan kedua adalah agama dan negara berhubungan secara simbiotik, agama dan negara saling mengisi satu sama lain. Pandangan ketiga, bahwa agama terpisah dari negara (sekuler).

Perbincangan soal hubungan negara dan agama dalam Islam, khususnya pada masa-masa awal menjadi landasan dan pijakan pemikir muslim untuk menentukan gerakan dan ideologi politik Islam. Perdebatan hubungan Islam dan politik khususnya keterkaitannya dengan ideologi politik semakin menguat ketika ideologi-ideologi besar seperti Sosialis-Marxisme, Liberalisme, Kapitalisme masuk ke dalam ruang muslim yang bersamaan dengan kesadaran umat Islam untuk menata kehidupan setelah sekian tahun lamanya tenggelam dalam keterpurukan sejarah. Ideologi-ideologi besar tersebut pada satu sisi menggeser keyakinan dan cita-cita yang ada dalam Islam, sebagian berusaha untuk mengawinkan antara Islam dan ideologi Barat, sementara ada sebagian yang lain berusaha untuk mengusung "Islam" seba-

gai ideologi murni. Yang dimaksud dengan ideologi di sini adalah interpretasi keagamaan dari berbagai ide yang saling berkaitan yang ada dalam aliran-aliran Islam, yang merefleksikan moral, kepentingan, serta komitmen sosial-politik.[280] Pendekatan ini memandang bahwa semua unsur ideologi umumnya diterima sebagai formulasi filosofis yang bersifat tentatif, yang perumusannya disesuaikan dengan perubahan sosial-budaya.

Tentang ideologi politik Islam ini pada satu sisi tidak bisa dipisahkan dari kenyataan fakta-fakta politik pada masa Nabi yang kemudian dilanjutkan oleh *khulafa'al-rasyidin*, juga adanya tuntutan terhadap dinamika yang berkembang di luar Islam. Dalam konteks ini, banyak muncul pemikiran baru ideologi politik Islam untuk menggabungkan antara Islam dan ideologi Barat modern. Seorang pemikir politik modern Pakistan Abu A'la al-Maududi menyatakan bahwa sangat sulit menerapkan konsep ideologi politik sebagaimana pada masa nabi dan *khulafa'al-rasyidin* di tengah umat Islam saat ini, apalagi jika ada tuntutan untuk menerapkan demokrasi sebagai semangat utama umat Islam. Karena Islam dan demokrasi pada satu sisi memiliki persamaan tetapi pada sisi lain memiliki garis demarkasi

---

[280] Terrence Ball dan Richard Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal* (New York:Harper Collins College Publishers, 1995), 9.

yang jelas yang membedakan keduanya.[281] Yakni soal kedaulatan Tuhan dan kedaulatan agama. Ideologi politik modern selalu mengedepankan prinsip kedaulatan manusia sebagai pijakan utama dalam proses pengambilan keputusan politik, sementara dalam Islam semua keputusan harus dikembalikan kepada ajaran utama Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Dalam pengertian ini, keputusan manusia tidak berarti lagi apabila bertentangan dengan ajaran Islam. Untuk mencairkan kebuntuan ini Al-Maududi menawarkan apa yang disebut dengan *theo demoracy*, yakni demokrasi yang dilandasi dengan semangat ketuhanan, demokrasi yang bersumber dari ajaran-ajaran Islam.[282]

Al-Maududi menyadari bahwa terdapat beberapa titik dalam ideologi politik Islam yang tidak selamanya beriringan dengan tuntutan demokrasi ala Barat sekarang. Sementara dia juga menyadari bahwa tidak mungkin kembali pada tradisi Nabi dan *khulafaurrasyidin* dalam mengembangkan ideologi politik. Pandangan ini sejalan dengan pemikiran politik Ibn Taimiyyah, bahwa agama tidak bisa hidup tanpa negara dan dalam menjalankan sebuah negara tidak mung-

---

[281] Lihat Abu A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, terj. Muhammad Baqir (Bandung:Mizan, 1994), 440. P

[282] al-Maududi tidak spesifik menyebut istilah tersebut, namun pemikiran-pemikiran politiknya selalu mengarah pada pandangan tersebut. *Ibid*.

kin kembali lagi ke dalam tradisi awal umat Islam.[283] Karenanya ideologi politik Islam akan selalu mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan umat Islam tersendiri.

Secara teoretis ideologi politik Islam lebih dekat dengan ideologi sosialis, karena semangat yang dibangun oleh Islam adalah dalam rangka membela kaum *mustadh'afin* (orang-orang lemah). Menurut Ibnu Taimiyyah, apapun paham yang dianut oleh suatu negara harus mampu memelihara agama dan memperhatikan kesejahteraan masyarakat.[284]

Ideologisasi Agama;Kasus Islam Indonesia

Perbincangan Islam sebagai ideologi politik mulai santer terdengar sejak munculnya Piagam Jakarta.[285] Piagam tersebut merupakan teks rancangan undang-undang yang secara tegas menempatkan agama (Islam) sebagai dasar negara. Salah satu bunyi teks tersebut adalah, "……Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-

---

[283] Qomarudin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyyah,* terj. Anas Mahyudin (Bandung:Pustaka, 1983), 309.

[284] *Ibid*.

[285] Sebelum Indonesia secara resmi memerdekakan diri tahun 1945, Badan Penyelidik yang terdiri dari berbagai kalangan yang beranggotakan 9 orang, yaitu Hatta, Subardjo, Soekarno, Maramis, Kahar Muzakir, Wachid Hasyim, Abikusno dan Agus Salim menyiapkan kerangka dasar Undang-Undang yang kemudian dikenal dengan sebutan Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*). Lihat, *Ali Haidar, NU dan Islam Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1994), 244.

nya”,[286] Teks tersebut secara tegas menyatakan Islam sebagai filosofi, dasar, landasan bagi pemeluknya yang menjadi penduduk mayoritas di negeri ini. Namun, penggunaan tujuh kata tersebut terus mengalami perdebatan hingga akhirnya sidang konstituante pada 2 Juni 1959 yang dipimpin Soekarno, dengan suara mayoritas, 263 setuju untuk kembali ke teks UUD yang lama dengan menghilangkan tujuh kata tersebut.

Perdebatan antara yang mengusulkan, menolak dan menerima tujuh kata dalam rancangan teks UU tersebut merupakan gambaran peta ideologis umat Islam pada masa-masa awal. Dari kalangan Islam di tim 9 perumus UU, terpetakan ke beberapa kelompok Islam, yakni modernis, tradisional, fundamentalis dan nasionalis. Perdebatan antara menolak dan menerima memperlihatkan bagaimana ideologi organisasi memberikan pengaruh dalam perumusan sebuah ideologi negara.

Jauh sebelum rumusan rancangan UU tersebut mengerucut pada usaha formulasi hukum Islam sebagai ideologi negara, perdebatan ideologi politik Islam sudah mengemuka. Dua organisasi besar (NU dan Muhammadiyah) yang lahir sebelum munculnya wacana syariat Islam dalam rancangan undang-undang sudah terlebih dahulu terlibat dalam perbincangan serius soal ideologi negara. NU dan Muhamma-

---

[286] *Ibid.*

diyah memiliki sejarah kelahiran yang berbeda yang kemudian diusung menjadi ideologi gerakan mereka. NU yang pada awalnya bermazhab pada Hijaz[287] dan Muhammadiyah kepada Kairo[288] dari sisi latar belakang keagamaan memiliki corak dan perspektif yang berbeda. NU dikenal dengan ideologi tradisional sementara Muhammadiyah dikenal dengan corak modernis. Perbedaan pandangan tentang ideologi negara juga tergambar ketika NU menjadi partai politik pada 1955, sementara Muhammadiyah melebur ke Masyumi (meskipun tidak sedikit dari Ormas selain Muhammadiyah masuk ke Masyumi).

Debat soal ideologi politik Islam baik di parlemen maupun di luar parlemen didominasi oleh dua kubu tersebut (NU dan Muhammadiyah),[289] baik pada Pemilu 1971, era

---

[287] Pada 1922 sampai 1926, para aktivis muslim dari berbagai organisasi dan perhimpunan mengadakan serangkaian kongres bersama yang disebut "Kongres al-Islam" untuk membicarakan masalah penting yang menjadi keprihatinan bersama. Kongres diantaranya diadakan di Mekkah (Hijaz) dan Kairo. Para ulama pesantren di Jawa Timur cenderung untuk menghadiri kongres di Hijaz karena ada persamaan pandangan soal materi-materi yang dibahas, dan pada saat itulah kemudian membentuk "Komite Hijaz" yang merupakan cikal bakal kelahiran NU. Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Makna Baru,* terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 33-5.

[288] Sementara Muhammadiyah dan Sarekat Islam cenderung memilih kongres di Kairo, karena diantara paham pembaruan Muhammadiyah sangat dekat dengan paham Muhammad Rasyid Rida, dkk. *Ibid*., 33.

[289] Selain NU dan Muhammadiyah, sebenarnya masih banyak Ormas yang mengusung ideologi berbeda, sebagaimana Sarekat Islam (SI), Per-

fusi partai tahun 1973,[290] era Khittah NU tahun 1984. Namun demikian, kedua Ormas tersebut tidak mampu menembus kekuasaan Orde Baru yang selalu menggunakan tangan besi untuk melawan aktivis Islam yang berusaha untuk mengusung ideologi Islam dalam negara kesatuan Republik Indonesia. Debat soal ideologi politik Islam hanya sebatas wacana dan menjadi isu-isu partisan untuk memengaruhi publik, karena tidak mampu menembus level negara.[291] Apalagi usaha pembungkaman melalui (pemaksaan) untuk menerima Pancasila sebagai satu-satunya ideologi negara

---

sis, LDII, dan beberapa Ormas kecil. Namun, suara mereka tidak terlalu signifikan dan dari sisi gerakan lebih bersifat lokal dan insidentil. SI misalnya, setelah Tjokroaminoto meninggal, hanya sedikit para tokoh yang ikut mengembangkan Ormas tersebut dan bahkan hanya terpusat di Solo dan sebagian kecil di kota lain. Lihat, Lathiful Khuluq, "Sarekat Islam;Its Rise, Peak and Fall" al-Jamiah, No. 60 (1997), 247-267.

[290] Setelah Pemilu 1971, ada usaha untuk menfusi partai-partai oleh Orba karena dianggap tidak efektif. Pada 1973, kemudian lahir PPP yang merupakan gabungan dari NU, MI, PSII, Parmusi dan Perti. Sementara partai nasionalis dan Kristen bergabung dengan PDI. Lihat Saiful Muzani, "The Devaluation of Aliran Politics;Views of the Third Congress of PPP", Studia Islamika, Vol. 1, No. 3 (1994), 177-219.

[291] Dua tokoh sentral umat Islam pada era tersebut, Gus Dur dan Amien Rais hanya mampu mengusung isu-isu representasi politik umat Islam, atau yang dikenal dengan "Islam struktural". Sementara Gus Dur hanya berkutat pada wilayah pribumisasi Islam, atau yang dikenal dengan sebutan "Islam kultural" sebagai jawaban atas stagnasinya peran politik pada era tersebut. Baca Arif Affandi (peny.), *Islam Demokrasi Atas-Bawah* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1997), 2-19.

oleh pemerintah dijalankan sangat efektif dengan memotong kekuatan politik di lembaga resmi seperti legislatif.

Sejak 1990-an, berbagai unsur Islam memperoleh peluang yang semakin luas dalam ruang-ruang negara. Pergeseran posisi Islam yang semakin ke tengah dalam panggung politik ini sering disebut "politik akomodasi Islam". Setidaknya ada empat pola akomodasi yang menonjol;*pertama*, "akomodasi struktural", yakni dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis muslim untuk menduduki posisi penting dalam birokrasi negara. *Kedua*, "akomodasi infrastruktur", yakni penyediaan dan bantuan infrastruktur bagi kepentingan umat dalam menjalankan kewajiban agama mereka. *Ketiga*, "akomodasi kultural", berupa diterimanya ekspresi kultural Islamke dalam wilayah publik seperti pemakaian jilbab, baju koko hingga ucapan assalamualaikum. *Keempat*, "akomodasi legislatif" yakni upaya untuk memasukkan aspek hukum Islam menjadi hukum negara, meskipun bagi umat Islam saja.

Setelah era reformasi yang sukses menumbangkan rezim Soeharto pada 1998 dengan dibukanya kran demokrasi dan kebebasan berpolitik praktis, perbincangan Islam sebagai ideologi politik mencapai puncaknya. Bersamaan dengan itu, Ormas Islam yang selama Orba tiarap dan lebih banyak bergerak di bawah tanah bermunculan dengan agenda ideologi politik yang berbeda. Bersamaam dengan

era Reformasi, muncul Ormas Majelis Mujahidin Indonesia (MMI),[292] Hizbut Tahrir Indonesia (HTI),[293] Laskar Ahlussunnah Waljamaah, Laskar Jihad, Front Pembela Islam (FPI), Dakwah Salafi. Hal yang sama juga terjadi pada partai politik, baik yang secara langsung berafiliasi dengan Ormas Islam maupun yang secara tersembunyi berdiri di belakang Ormas Islam. Baik MMI maupun HTI secara tegas mengusung agenda politik; legalisasi hukum Islam dalam sebuah negara, dan menganggap bahwa negara yang tidak menjadikan syariah sebagai UU dianggap bertentangan dengan Islam.

Baik MMI, HTI, FPI, Laskar Jihad yang sering disebut "Gerakan Islam Baru" (*new Islamic movement*) merupakan gerakan impor Timur Tengah melalui transmisi gerakan

---

[292] MMI merupakan organisasi fundamentalis yang dipimpin oleh Abu Bakar Ba'asyir. Salah satu hasil Kongres MMI di Yogyakarta tanggal 5-7 Agustus 2000, disebutkan bahwa wajib hukumnya melaksanakan syariat Islam bagi umat Islam di Indonesia dan di dunia pada umumnya. Sementara UUD 1945 buatan manusia, karena tidak sakral dan bisa berubah sesuai dengan tuntutan zaman. Lihat Abdur Rohim "Fenomena Fundamentalisme Islam Indonesia; MMI", dalam Akademika, Vol. 16., No. 2 (2005), 127-8.

[293] HT didirikan oleh Taqi al-Din al-Nabhani (1905-1977), mantan pengikut Ikhwan al-Muslimin dan Hakim di Palestina. HT Indonesia berusaha untuk melegalisasi khilafah dalam sebuah negara. Lihat Ainur Rofiq al-Amin, "Transmutation of Ideology Gerakan Hizbut Tahrir" Akademika, Vol. 16., No. 2 (2005), 110-115.

alumni di seluruh Indonesia.[294] Melalui para alumni Timur Tengah, gerakan Islam ini dengan cepat menyebar ke masyarakat, baik melalui pesantren, madrasah, halaqah, hingga Ormas dan partai politik. Gerakan Islam tersebut selama ini masih tiarap dan mencari momentum untuk tumbuh dan berkembang sebagai alternatif atas reaksi pemerintah yang cenderung sekuler dan keluar dari ajaran Islam.

Ideologi politik Islam merupakan interpretasi keagamaan dari berbagai ide yang saling berkaitan yang ada dalam aliran-aliran Islam, yang merefleksikan moral, kepentingan, serta komitmen sosial-politik. Ideologi politik Islam tidak bisa dilepaskan dari hubungan agama dan negara dalam Islam. Dalam perkembangannya, muncul berbagai diversifikasi hubungan yang bermuara pada pengejawantahan ideologi politik Islam. Hubungan tersebut adalah; *Pertama,*, hubungan yang bercorak skriptualis-rasional. Polarisasi ini berhubungan dengan pendekatan terhadap sumber al-Qur'an dan al-Hadis. Kecenderungan skriptualistik-rasional melahirkan pemahaman tekstualistik dan literalistik, penafsiran yang berorientasi pada bahasa. *Kedua,* kecenderungan idealis-realis. Pendekatan pertama cenderung melakukan idealisasi terhadap sistem pemerintahan dengan menawarkan nilai-nilai Islam ideal. Termasuk dalam kecenderungan

---

[294] Secara jelas tentang sejarah transmisi ini lihat, M. Imadudin Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal;Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta:Erlangga, 2002), 71-121.

ini adalah penafsiran negara yang bersifat filosofis. Sementara kecenderungan realis menolak terhadap kecenderungan idealis, dan menerima semua kenyataan pemerintahan dalam Islam dengan konsekuensi memberikan legitimasi kekuasaan atau mengontrol kekuasaan. *Ketiga*, formalis-substantif. Konsep formalistik lebih mengedepankan bentuk daripada isi. Pembentukan negara menurut paham ini dengan menampilkan simbol keagamaan dalam negara. Sementara kecenderungan substantif lebih menekankan isi daripada bentuk. Dalam wilayah ini, format negara bukan sesuatu yang penting melainkan nilai yang terkandung di dalamnya.

Dalam sejarah Islam Indonesia terdapat polarisasi yang sangat kaya. Sejak zaman pra-kemerdekaan, Islam sudah menunjukkan yang beraneka ragam yang dipresentasikan oleh Ormas atau Orsospol. Oleh para pengamat keberagaman Islam ini diidentifikasi dengan berbagai nama atau label. Ada Islam tradisionalis, Islam modernis, Islam puritan, Islam skriptualis, Islam substantif, Islam literal, Islam ekstrem, Islam militan, Islam abangan, Islam nasionalis hingga Islam liberal. Demikian pula, ketika Islam sudah masuk pada area ideologi politik, baik yang secara terang-terangan memaki baju partai politik maupun Ormas Islam, maupun secara tersembunyi yang berusaha mengusung ideologi politik Islam. ●

Bagian Keempat

ISLAM DAN PERGULATAN IDEOLOGI KENEGARAAN

A. Islam dan Demokrasi, Dua Sisi yang Berseberangan

Pembicaraan tentang Islam dan demokrasi selalu menghadapkan dengan Barat. Karena demokrasi terlahir di Yunani dan berkembang pesat di Eropa (utara), sementara Islam lahir di Arab dan berkembang pesat di wilayah selatan. Maka pertemuan Islam dan demokrasi merupakan pertemuan peradaban, ideologi dan latar belakang sejarah yang jauh berbeda.

Pada awalnya demokrasi hanya dibatasi pada wilayah kekuasaan (politik). Secara etimologis demokrasi berarti

pemerintahan (demos) dan rakyat (kratos),[295] yaitu pemerintahan rakyat. Lebih lanjut Dahl mengatakan, *"the demos should include all adult subject to the binding collective decisions of the association"*[296] yaitu menyangkut seluruh aspek, politik, gender, agama, ras, hak sosial dan sebagainya. Prinsip utama demokrasi adalah *demos* yang berarti persamaan. Persamaan yang dimaksud adalah, bahwa setiap anggota masyarakat mempunyai hak yang sama (hak dipilih-memilih dan mendapat *privilege*) dalam berpartisipasi di pemerintahan.[297]

Sementara yang dimaksud rakyat *(kratos)* yaitu semua keputusan dibuat secara bersama *(collectively)*. Rakyat secara langsung atau tidak (perwakilan) ikut menentukan terhadap kebijakan-kebijakan pemerintahan, atau yang dikenal dengan "pemerintahan rakyat" *(people's rule)*.[298] Menurut Beetham yang disebut pemerintahan demokrasi *"is based on popular control and political equality"*, yaitu termasuk pemerintahan perwakilan dan demokrasi partisipatoris.[299]

---

[295] Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (London:Yale University Press, 1989), 22., Didi Krisna, *Kamus Politik Internasional* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 1993), 28-19.

[296] *Ibid.*, 120.

[297] *Ibid.* 31., Unders Uhlin, *Democracy and Diffusion* (Sweden:Lund University, 1995), 11.

[298] *Ibid.*

Di alam demokrasi kedaulatan dan keputusan apapun sepenuhnya berada di tangan rakyat bukan di tangan pemimpin.

Ada tiga komponen demokrasi politik,*pertama,* persaingan *(competition)* antara pribadi atau organisasi politik untuk merebut posisi pemerintahan. *Kedua*, partisipasi politik yakni pemilihan wakil-wakil rakyat untuk duduk di kursi parlemen, kebebasan dan persamaan *(civil and political freedom)* kebebasan untuk mengekspresikan dan mengeluarkan pendapat tanpa takut oleh kekuatan mana pun.

Ada beberapa prinsip demokrasi,[300]*pertama*, pertanggungjawaban yakni pentingnya tanggung jawab penguasa terhadap rakyat. Adanya proses pemilihan umum, konstitusi, referendum, *recall*, kegiatan berpolitik, kebebasan pers, dan pemungutan suara yang merupakan bentuk tanggung jawab penguasa kepada rakyat. Adanya prinsip pertanggungjawaban ini menjadi alat untuk menekan kemungkinan timbulnya kekuasaan sewenang-wenang. *Kedua*, Kebebasan sipil (warga negara). Jaminan terhadap individu yang tidak dibatasi sewenang-wenang oleh pemerintah. *Ketiga*, individualisme. Yakni prinsip yang menekankan tanggung jawab

---

[299] Karena dalam pemerintahan demokrasi rakyat sebagai pembuat dan pengontrol kebijakan, David Beetham, "Condition for Democratic Consolidation", *Review of African Political Economy*, No. 60, 1994, 157.

[300] Krisna, *Kamus Politik*, 28-30. Lihat pula Carol C. Gould, *Demokrasi Ditinjau Kembali*, terj. Samodera Wibawa (Yogyakarta:Tria Wacana, 1993), 23-24.

pemerintahan untuk berperan aktif dalam memajukan kemakmuran individu dan memberikan kesempatan kepada setiap orang untuk mengembangkan kemampuannya. Pemerintah memiliki tanggung jawab untuk menghormati dan melindungi hak setiap warganya. *Keempat*, asas mayoritas. Keputusan tertinggi berada pada suara terbanyak. Meskipun asas mayoritas dilakukan dalam sistem dua partai, namun pemerintah koalisi yang didasarkan pada gabungan beberapa partai merupakan hal yang biasa dalam pemerintahan demokrasi. *Kelima*, hukum alam *(natural law)*, yakni aturan yang memberikan arahan hubungan antarmanusia dan memberi ukuran moral untuk menilai tindakan manusia dan pemerintahan. *Keenam*, kedaulatan rakyat. Bahwa otoritas tertinggi dimiliki rakyat yang tercantum dalam konstitusi yang dihasilkan melalui pemilihan umum yang bebas.

Sejalan dengan melesatnya isu-isu demokrasi di berbagai negara, wacana demokrasi semakin mencair dari sekadar teori pemerintahan rakyat ke teori yang memberikan ruang yang lebih luas. Misalnya, nilai-nilai kebebasan individu, persamaan serta kooperasi sosial berbalik tidak saja selaras dan cocok, melainkan juga perwujudannya saling membutuhkan satu sama lain. Namun, keselarasan nilai-nilai tersebut hanya dapat diwujudkan dalam praktik sosial jika demokrasi diperluas.[301] Kebebasan sebagai salah satu

---

[301] Gould, *Demokrasi Ditinjau*, 23.

prinsip demokrasi harus disertai dengan nilai etis dan normatif. Sehingga demokrasi tidak berbenturan dengan norma yang berkembang di masyarakat.[302] Demokrasi dalam wilayah ini harus mencerminkan semangat dan kehendak rakyat tanpa harus mengesampingkan persoalan profetik.

Dalam konteks ini, demokrasi dalam definisi luas tidak sekadar terinspirasi oleh nilai-nilai Barat melainkan menyangkut nilai-nilai ideologi lain. Unders Uhlin ketika melakukan penelitian di Indonesia mengakui, bahwa demokrasi versi Indonesia juga terinspirasi oleh nilai-nilai Islam *(qur'anic value)* dan marxis.[303] Sehingga ia berkesimpulan demokrasi dalam konteks modern bukan sekadar ide Barat melainkan sesuai dengan kondisi negara di mana demokrasi itu berkembang.[304]

Memperbincangkan hubungan Islam dan demokrasi pada dasarnya sangat aksiomatis. Karena Islam merupakan agama dan risalah yang mengandung asas-asas yang mengatur ibadah, akhlak dan muamalat manusia. Sedangkan demokrasi hanya sebuah sistem pemerintahan dan mekanisme kerja antaranggota masyarakat serta simbol yang membawa banyak nilai positif. Fahmi Huwaydi berkesimpulan

---

[302] *Ibid*.

[303] Unlin, *Democracy and*, 9.

[304] *Ibid*.

Islam telah didiskreditkan oleh dua hal,[305] yaitu ketika Islam dibandingkan dengan demokrasi dan ketika dikatakan, bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Karena dengan pertimbangan, bahwa Islam memiliki konsep peradaban yang spesifik, sementara demokrasi inkonsisten.

Esposito dan Piscatori mengidentifikasikan ada tiga pemikiran mengenai hubungan Islam dan demokrasi. *Pertama*, Islam menjadi sifat dasar demokrasi, karena konsep *shūrā, ijtihād,* dan *ijmā'* merupakan konsep yang sama dengan demokrasi. *Kedua*, menolak bahwa Islam berhubungan dengan demokrasi. Menurut pandangan ini kedaulatan rakyat tidak bisa berdiri di atas kedaulatan Tuhan, juga tidak bisa disamakan antara muslim dan non-muslim dan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini bertentangan dengan *equality*nya demokrasi. *Ketiga*, sebagaimana pandangan pertama bahwa Islam merupakan dasar demokrasi. Meskipun kedaulatan rakyat tidak bisa bertemu dengan kedaulatan Tuhan tetapi perlu diakui, bahwa kedaulatan rakyat tersebut merupakan subordinasi hukum Tuhan. Terma ini dikenal dengan *theodemocracy* yang diperkenalkan oleh al-Maududi.[306]

---

[305] Selanjutnya lihat Fahmi Huwaydi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani* terj. Muhammad Abdul Ghaffar, (Bandung:Mizan, 1996), 151.

[306] John L. Esposito dan Jame P. Piscatori, "Democratization and Islam" dalam *Middle East Journal* 45, No. 3 (1991), 427-440.

Tiga pandangan di atas merupakan akumulasi yang berangkat dari kriteria umum Islam dan demokrasi, sehingga ketiga pandangan tadi tidak berjalan beriringan, bahkan berlawanan. Sebab untuk melihat hubungan Islam dan demokrasi, setidaknya menurut Turan harus dilihat dari sisi sistem, dasar-dasar politik dan nilainya.[307] Jika demokrasi dilihat dari segi sistemnya yang diikuti dengan realisasi asas pemisahan antara kekuasaan, model seperti ini juga diterapkan dalam Islam. Dalam kekuasaan legislatif yang merupakan kekuasaan terpenting dalam sistem demokrasi diberikan penuh kepada rakyat dan terpisah dari kekuasaan imam atau presiden. Asalkan tidak bertentangan dengan nilai al-Qur'ān.

Jika yang dimaksud dengan demokrasi itu terkait dengan adanya dasar-dasar politik atau sosial tertentu, misalnya asas persamaan di hadapan undang-undang, kebebasan berpikir dan berkeyakinan, keadilan sosial dan sebagainya, maka sebenarnya hak-hak tersebut semuanya ada dalam al-Qur'ān.[308] Meskipun hak-hak tersebut bisa beragam. Kadang dalam al-Qur'ān hak tersebut disebutkan se-

---

[307] Turan, "Religion and Political", 35.

[308] Huwaydi, *Demokrasi Oposisi,* 196., Javid Iqbal, "Demokrasi dan Negara Islam Modern" Dalam *Dinamika Kebangkitan Islam;Watak Proses dan Tantangan,* John L. Esposito (ed.), terj. Bakri Seregar (Jakarta: Rajawali Press, 1989) 323.

bagai hak-hak Allah, hak bersama Allah dan hambanya dan hanya milik manusia. Tetapi nilainya tetap satu, bahwa manusia, baik dalam sistem demokrasi atau Islam, dijamin dalam mendapatkan hak tersebut.

Begitupula jika demokrasi yang dimaksud sebagaimana dikatakan Abraham Lincoln[309] adalah dari rakyat oleh rakyat dan untuk rakyat *(from people by people and for people),* pengertian ini juga terdapat dalam Islam, dengan pengecualian bahwa rakyat harus memahami Islam secara komprehensif.

Dengan melihat sudut pandang seperti ini maka akan mudah, dari pintu mana akan melihat hubungan Islam dan demokrasi. Jika dilihat dari seluruh pintu, sebagaimana disebut di awal tulisan ini, Islam dan demokrasi memiliki latar belakang yang berbeda. sebagaimana dikatakan oleh Ibn Khaldūn,[310] Islam berupa ajaran Tuhan yang penuh dengan nilai-nilai profetik sementara demokrasi adalah hasil ijtihad manusia yang sarat dengan profanistik.

Identifikasi Esposito dan Piscatori tersebut khususnya pandangan bahwa Islam identik dengan nilai-nilai demokrasi bukanlah tanpa alasan. Setidaknya melihat, bahwa *pertama,* Islam tetap memelihara tradisi *ijtihād*[311] (berpikir

---

[309] *Ibid.*

[310] Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, 149.

[311] Baca Uhlin, *Democracy and,* 16.

secara bebas dan benar) untuk mendapatkan dan menyelesaikan suatu persoalan. *Ijtihād* dimaksud sejalan dengan kebebasan berpikir manusia untuk mendapatkan sesuatu yang terbaik bila terbelenggu oleh ketidakjelasan hukum. *Kedua*, persamaan *(al-musāwā)*. Islam tidak membedakan suku, ras, golongan, warna kulit, kaya-miskin, dan sebagainya dalam hukum dan pemerintahan. Hal ini didasarkan pada pernyataan-pernyataan Allah[312] dan Nabi[313], bahwa tidak ada kelas sosial dalam Islam dan semua makhluk diperlakukan sama oleh Allah kecuali kadar ibadahnya.

Prinsip persamaan *(equality)* ini banyak ditentang oleh penulis Barat yang ternyata Islam dianggap acap tidak konsisten. Misalnya, dalam memperlakukan mu'min dan kafir serta persamaan hak antara laki-laki dan perempuan yang dalam praktiknya Islam tidak memperlakukan sama. Prinsip *ketiga* adalah *shūrā*. Hampir tidak ada perbedaan pandang-

---

312 QS. al-Nisā' : 1, al-Hujarāt : 13.

313 Nabi bersabda, "tidak ada superioritas antara Arab dan bukan Arab, begitu pula antara yang berkulit merah dan hitam kecuali takwanya" el-Awa, *On The Political*, 108. Dalam sebuah hadis dikatakan, bahwa pada suatu hari Abū Dzarr al-Ghīfarī berselisih dengan orang budak Badui, kemudian Abū Dzarr melapor kepada Nabi seraya mengatakan, "anak seorang Negro". Mendengar ucapan tersebut membuat Nabi marah, dan mengatakan, "berkulit putih tidak lebih baik dari kulit hitam kecuali sifat dan tingkah lakunya (akhlaknya)". Lihat Arif A. Tabarrah, *The Spirit of Islam*, terj. Hasan Shouchir (Beirut: Dār al-Ilm wa al-Malayin, 1993), 297.

an bahwa *shūrā* merupakan prinsip Islam dan demokrasi.[314] Islam selalu mengedepankan musyawarah[315] untuk mencapai kemufakatan bersama yang itu dimulai sejak Nabi menjadi pemimpin umat di Madinah. *Keempat* adalah bai'at, yaitu kesepakatan pemimpin untuk memberikan yang terbaik bagi rakyatnya, dan pernyataan rakyat secara langsung untuk loyal dan mengikuti peraturan yang dibuat oleh sang pemimpin. Bai'at ini merupakan cermin sikap terbuka, bahwa seorang pemimpin benar-benar mendapat legitimasi dari rakyat. *Kelima* adalah majelis (parlemen) yaitu suatu lembaga perwakilan masyarakat untuk menyuarakan aspirasi. Disamping lima prinsip itu juga terdapat prinsip *adl* (keadilan), *haqq* (hak), dan kebebasan. Kebebasan menurut el-Awa merupakan prinsip utama dalam pemikiran demokrasi Islam.[316]

Terlepas dari proposisi, bahwa Islam dan demokrasi bermuatan nilai yang sama, sebagaimana dikatakan Dhiyaudin al-Rais[317] di berbagai negara modern yang dianggap sebagai pelopor dan penyanggah demokrasi, berkembang teori-teori baru yang justru melemahkan posisi Islam. Misalnya, terminologi "umat" atau "bangsa" dalam demokrasi modern

---

[314] Rahman, Islam;Idiology, 312., Uhlin, Democracy and, 17., Huwaydi, Demokrasi Oposisi, 196.

[315] QS. al-Syūrā;38.

[316] el-Awa, *On The Political*, 107.

[317] Huwaydi, *Demokrasi Oposisi*, 198-200.

merupakan ikatan yang dibatasi oleh batas-batas geografis, yang hidup dalam satu iklim, di mana individu-individu terikat oleh suatu darah, jenis, bahasa dan kebiasaan-kebiasaan yang telah mengkristalkan. Dengan kata lain, demokrasi selalu diiringi dengan nasionalisme dan rasialisme. Sementara menurut Islam "umat"[318] atau "bangsa" tidak harus terikat oleh ikatan darah, bahasa, ras dan bentuk rekayasa ikatan lainnya. Karena dalam teori Islam, umat hanya diikat oleh akidah. Melihat realitas ini, Islam lebih universal daripada bangsa yang dibatasi oleh garis geografis, etnografis atau linguistik.

Kenyataan lain, bahwa tujuan-tujuan demokrasi hanya bersifat lahiriah dan materiel. Demokrasi diarahkan sepenuhnya untuk kesejahteraan rakyat dan pemenuhan atas segala kebutuhan manusia. Lain halnya dengan demokrasi Islam yang sangat transenden. Islam mendasari semua aktivitasnya pada akhirat,[319] dengan dasar bahwa akhirat merupakan tujuan akhir. Jadi negara Islam harus mendasari semua aktivitasnya pada akhirat, dengan dasar bahwa akhirat merupakan tujuan final.

---

[318] Karena dalam Islam umat hanya satu *(ummatan wāhidatan)* yaitu umat Islam. lihat QS. Yūnus:19, 47, al-Nahl:93, al-Zahrāf:22-23.

[319] Ibn Khaldun berpendapat bahwa tujuan akhir dibentuknya negara Islam adalah untuk mencapai kesejahteraan dan keselamatan manusia di dunia dan akhirat. *Muqaddimah*, 151-152. Iqbal, "Demokrasi dan Negara", 323-324.

Kenyataan lain kita temukan, kekuasaan rakyat dalam demokrasi Barat merupakan suatu yang mutlak. Pemegang otoritas tertinggi berada di tangan rakyat.[320] Parlemen atau majelis berhak membuat dan membatalkan undang-undang, meski bertentangan dengan kemaslahatan kemanusiaan secara keseluruhan. Seperti longgarnya hukum minuman keras, kebebasan seks dan jenis pornografi yang lain. Sementara Islam melihat kedaulatan rakyat bukan hal yang mutlak. Sejauh keputusan tertinggi rakyat harus sejalan dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariah. Gampangnya, keputusan rakyat harus mendapat legitimasi syariah.

Melihat fenomena kedaulatan yang mendasari problem konstitusionalisme dalam Islam, An-Naim berpandangan bahwa terjadi ambivalensi.[321] Meskipun merupakan kepercayaan bagi Islam bahwa otoritas tertinggi berada di tangan Tuhan, namun tidak dengan sendirinya menunjukkan siapa yang bertindak atas nama kedaulatan itu. Pada waktu Nabi masih hidup, klaim tersebut masih mungkin, begitupula ketika *al-khulafâ al-râsyidîn* menjadi penerus Nabi, klaim itu masih ditolelir. Tetapi sesudah masa khalifah klaim tersebut terdistorsi, dan mereka ini semata-mata sebagai instrumen

---

[320] Gudrun Kramer, "Islamist Notions of Democracy" dalam *Political Islam*, Joel Beinin dan Joe Stork (editor) (London:IB, Tauris, 1997), 76.

[321] Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta:LkiS, 1997), 160.

kehendak ilahi yang diekspresikan melalui syariah masih mengundang masalah, bagaimana khalifah (atau para imam) itu mempertanggungjawabkan perbuatannya.[322]

Dengan adanya dua pandangan ini, An-Naim berpandangan bahwa perlu rumusan baru tentang batasan-batasan kedaulatan yang pada akhirnya dapat berjalan dengan konstitusi.

Melihat kecenderungan di atas, hubungan Islam dan demokrasi harus dilihat secara parsial dengan titik tekan pada wilayah-wilayah tertentu. Sebab bila melihat persoalan Islam dan demokrasi secara akumulatif akan berhadapan dengan katup yang saling berlawanan. Menurut Islam, kekuasaan tertinggi berada di tangan Tuhan, karena itu Islam tidak sejalan dengan demokrasi. Tidak juga di tangan tokoh-tokoh agamawan (sebagaimana kasus di Katolik) karena Islam tidak sama dengan paham "teokrasi". Tidak juga di tangan undang-undang, karena Islam tidak sejalan dengan paham "nomokrasi". Sementara Islam merupakan agama yang kompleks yang di dalamnya terkait hubungan yang sangat erat antara "Tuhan" dan "umat"-Nya. Islam dan demokrasi tidak selalu berjalan beriringan dan juga tidak selalu berlawanan. Yang diinginkan Islam adalah demokrasi yang disemangati oleh nilai-nilai syariah dan kemasyarakatan.

---

[322] *Ibid.*, 161.

B. Persoalan-Persoalan di Dunia Islam; Perspektif Politik

Perbincangan Islam dan demokrasi serta isu-isu politik dunia Islam adalah penting untuk menarik garis diametral antara Islam dan dunia Islam. Ada aliran-aliran pemikiran, gerakan, penegasan dan penolakan di dalam dunia Islam, juga kekuatan-kekuatan dan gerakan yang sangat kompleks yang aktif di kawasan yang disebut Islami itu. Keduanya tidak identik dan tidak bisa dipisahkan begitu saja. Maka ada Islam dan dunia Islam yang saling terkait. Arah gejala masa depan keduanya yaitu Islam yang dipandang sebagai agama dan Islam kemungkinan besar tidak sama, tetapi mustahil keduanya tidak berkaitan.

Islam dan dunia Islam adalah masalah pokok perbincangan yang menyita waktu sejak awal abad ke- 20 hingga menjelang abad ke- 21. Persoalan yang mengemuka adalah sejauh mana Islam mampu mewarnai, dan sekuat apa dunia Islam merespons dan bertahan atas desakan-desakan modernisasi. Modernisasi[323] menjadi lambang yang menakutkan bagi bangsa-bangsa muslim konservatif. Kaum modernis muslim tidaklah mempertahankan tesis-tesis yang sama oleh karena kesementaraan dunia muslim itu sendiri. Me-

---

[323] Modernisasi menjadi isu paling aktual sepanjang abad ini. Modernisasi yang dimaksud dalam pengertian mutakhir adalah, *"enlargement of human freedoms"* pemberian kebebasan manusia seluas-luasnya. Dale Eickelman & James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton:Princeton University Press, 1996), 24.

reka disebut modernis dengan menempatkan nilai dan kepercayaan dalam derajat tertentu dan aspek tertentu untuk pembangunan pasca abad pertengahan di Barat. Dan juga berikhtiar untuk menginterpretasikan Islam, atau sebagian dari sifat-sifatnya menurut gagasan-gagasan, nilai-nilai atau norma yang diturunkan dari wawasan modern dengan rentang keragaman yang luas.

Aliran-aliran modern[324] berkisar dari keinginan untuk menginterpretasikan Islam dalam kecenderungan humanistik dan rasionalistik Barat, dan yang menjatuhkan diri mereka dengan paradigma liberalisme yang berlaku umum di Barat, sampai pada pandangan lain yang mengarah ke marxis. Modernisme menghentakkan gejala pikir magis ke arah pragmatis yang memandang dunia sebagai lapangan bola berebut kemenangan. Dalam dunia intelektual Islam mutakhir banyak menyebut seperti Fazlur Rahmān, M. Arkoun, 'Alī Syari'atī,[325] yang masuk ke dalam pemikiran mo-

---

[324] Meskipun pada wilayah tertentu pemetakan modernis tradisional, postmodernis dan konservatif seringkali ditentang. Karena batasan-batasan itu sudah tidak relevan lagi. *Ibid*.

[325] Tanpa memperjelas argumentasinya, Husein Nasr memberikan klassifikasi tradisional-modern yang menjadi pilang tumbuhnya kesadaran intelektual di dunia Islam. Lihat Seyyed Husein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung:Pustaka, 1994), 314

dern yang dengan saksama berusaha mencari kejelasan Islam dari pendekatan humanistik-rasionalistik.

Modernisme menempatkan jati dirinya ketika bangsa-bangsa Islam terpuruk ke dalam aliansi magis yang meng-gumpal sepanjang abad pertengahan. Disadari bahwa hanya dengan reformasi Islam akan berbicara pada semua segmen. Modernisme itu telah melahirkan agama baru. Dalam bentuk yang nyata usaha pencarian pendasaran teologis dan justifikasi nilai-nilai modern terus dilakukan, meskipun pada bagian tertentu berseberangan dengan semangat Islam. Maka terjadilah *counter* wacana dengan tradisionalisme[326] yang berbasis pada keyakinan keagamaan yang kuat. Sekalipun terdapat gelombang modernisme, reaksi-reaksi modernisme, reaksi puritanikal, mesianisme dan bahkan fundamentalisme, Islam tradisional tetap bertahan. Meskipun wacana Islam tradisional sering dikacaukan dengan terma fundamentalisme, namun diyakini akan tetap bertahan di masa mendatang.[327]

---

[326] Tradisionalisme diyakini sebagai paham atau keyakinan yang menempatkan agama sebagai entry semua persoalan dengan berpegang pada supremasi al-Qur'ān-hadīs dalam mencari dasar agama maupun politik. Lihat Daniel Pipes, *In The Path of God and Political Power* (New York:Basic Books Inc., 1983), 126.

[327] Nasr, *Islam Tradisi*, 320.

Wacana Islam tradisional dan Islam modern[328] menjadi wacana perdebatan yang tiada ujung sepanjang abad ini, seiring dengan munculnya gagasan-gagasan baru hubungan Islam-negara. Wacana ini sekaligus mengacaukan apa yang kemudian disebut *the real Islam*. Tawaran-tawaran modern mereduksi sikap antipatik terhadap wacana tradisional yang menjadi pegangan hidup umat selama berabad-abad sejak pemerintahan Nabi di Madinah. Kasus Nasionalisme[329] yang diintrodusir Barat ke dunia Islam di awal abad ini bukan sekadar menjadi perdebatan klasik tradisional-modern, melainkan telah merombak struktur utama *ummah*[330] yang berbasis kepada kesamaan akidah. Nasionalis-

---

[328] Meskipun pada bagian tertentu pemetakan tersebut telah diembeli oleh istilah-istilah teknis lain semisal neo-modernis, post-modernis, tradisionalis-posmodernis dan yang lainnya.

[329] Nasionalisme merupakan perasaan mengikat atas dasar kesamaan ras, etnik, rasa kekeluargaan, rasa memiliki hubungan-hubungan erat dengan sekelompok orang dan mempunyai perasaan berada di bawah satu kekuasaan. Nasionalisme diperkuat oleh adanya batasan geografis, tradisi-tradisi, adat-istiadat, dongeng-dongeng, dan mitos-mitos serta oleh satu bahasa yang sama. Kohesi ini diperkuat karena adanya perasaan, memiliki hubungan yang erat dengan orang lain, dan kesadaran diri merasa asing di luar kelompoknya. Krisna, *Kamus Politik*, 105. Nasionalisme menjadi ideologi paling populer dan paling diterima oleh dunia Islam, sekaligus merombak struktur *ummatan wāhidah* dunia Islam yang menjadi simbol kekuatan Islam. Enayat, *Reaksi Politik*, 174-176., Esposito, *Islam dan Politik*, 323-324.

[330] Dalam konsep ummah sebagaimana yang diperkenalkan Nabi di Madinah, sesama umat Islam tidak ada batasan-batasan ideologis, geografis, bahasa, etnis atau tradisi. Sesama muslim diikat oleh pera-

me dan segala bentuk retorika bahasa yang lain, benar-benar mengeliminir posisi Islam ke arah periperial.

Nasionalisme meskipun diterima secara baik oleh kalangan Arab setelah hancurnya Turki Ustmani karena alasan-alasan politis, telah mengerdilkan semangat kesamaan dan kesatuan Islam. Islam tergagas oleh kepentingan geografis, etnis, warna kulit, bahasa dan segala batasan retorik lainnya. Nasionalisme bukan sekadar ideologi melainkan pandangan hidup dalam melihat negara-bangsa kedepan.

Meskipun gagasan nasionalisme secara politis merugikan Islam, bukan berarti gagasan ini ditolak. Negara-negara Arab menerima gagasan itu tanpa *reserve*, meskipun yang mengemuka adalah nasionalisme 'Arab. Namun seringkali berujung pada titik dari mana ia bertolak; pengagungan nasionalisme 'Arab lebih unggul dibanding Islam.[331] Seperti ditulis Enayat kebanyakan teoretisi Arab tampaknya sepakat, terlepas dari kenyataan apakah mereka muslim atau non-muslim, religionis atau sekularis. Tentu saja sebagian mereka berusaha untuk menggarisbawahi pengakuan bahwa Islam adalah agama untuk seluruh umat manusia, bukan untuk suatu suku tertentu. Karya-karya mereka memberikan kesan bahwa Nabi Muhammad nyaris bertindak sebagai

---

saan dan kepercayaan yang sama. Al-Hasan, *Ummah or Nation?*, 17-18.

[331] Enayat, *Reaksi Politik*, 176.

pahlawan nasionalisme Arab pertama dengan menyatukan suku-suku di wilayah Arab.[332]

Sikap terhadap Islam ini merupakan suatu yang unik pada kaum nasionalis Arab, atau lebih tepatnya pada orang-orang 'Arab muslim atau Kristen yang menganggap diri mereka pertama-tama dan utama sebagai anggota dari kesatuan tunggal yang belum terwujud yang disebut "bangsa 'Arab". Akan tetapi, bagi orang 'Arab yang kesetiaan utamanya kepada kesatuan yang kecil, dan karenanya lebih nyata dan terasa dibandingkan dengan bahasa Arab tersebut, sebagaimana sebagian orang awam di negeri Arab, kedudukan Islam menjadi problematis, dan relevansinya dengan wilayah-wilayah dan kepentingan etnis atau parokial mereka yang ternyata terlihat sangat mengecil. Di sini tuntutan partikularistik kadang-kadang bertentangan satu sama lain dari masing-masing negara-negara 'Arab, dan lebih mengutamakan Arab daripada kepentingan Islam.

Keragaman bentuk kenegaraan dan pengalaman politik negara-negara Islam dewasa ini selain bersumber dari perkembangan pemikiran dan perbedaan pendapat. Harus diakui pula banyak dipengaruhi tingkat kedalaman pengaruh Barat atas wilayah Islam. Salah satu dampak terbesar adalah mengenai sistem politik kenegaraan. Sistem politik Barat

---

[332] *Ibid.*, 177-178.

tentu saja asing, dan karena itu ahistoris bagi masyarakat muslim pada umumnya. Disamping nasionalisme, juga menyangkut konsep negara-bangsa *(nation state)*.

Sejak masa awal perkembangan Islam, setidaknya masyarakat muslim hanya mengenal dua konsep teritorial politik religius;*dār al-Islām* (wilayah damai) yaitu wilayah kaum muslimin, dan *dār al-harb* (wilayah non-muslim).[333] Konsep negara-bangsa menciptakan ketegangan historis dan konseptual. Untuk menyelesaikan ketegangan ini pemikir Arab berusaha mengembangkan konsep pluralisme bangsa dan teritorial. Landasan yang dipakai adalah bahwa Tuhan menciptakan manusia bersuku-suku dan berbangsa untuk saling mengenal.[334]

Pluralisme bangsa dan teritorial jelas diterima Islam, tetapi pluralisme politik dalam kerangka modern perlu dikaji labih jauh terutama dalam hubungannya dengan konsep *nation-state*. Jika konsep *ummatan wāhidah* masih relevan, maka penerimaan pluralisme politik meniscayakan setidaknya toleransi, konsensus pemikiran *(ijmā')*, konsensus perkataan *(ijmā' al-qawl)* dan konsensus tindakan *(ijmā' al-*

---

[333] Tentang konsep ini selengkapnya Lihat Esposito, *Islam The Straight*, 68., Pipes, *In The Path*, 21. Enayat, *Reaksi Politik*, 180.

[334] Sebagaimana termaktub dalam QS. al-Hujarāt: 13.

fi'il).[335] Karena tanpa keniscayaan harmonisasi antara pluralisme politik, toleransi dan konsensus-konsensus tadi, maka yang terjadi adalah konflik dan pertarungan yang tak kunjung selesai. Tidak hanya di lingkup *nation-state* tetapi juga di wilayah muslim lainnya.[336] Negara-negara 'Arab yang mengideologikan *nation-state* dan nasionalisme 'Arab gagal dalam hal ini, sehingga menyebabkan konflik yang berkelanjutan. Selain itu, kenyataan bahwa negara-negara 'Arab menganut bentuk pemerintahan berdasarkan premis-premis ideologis yang berbeda, atau bertolak belakang satu sama lain telah menciptakan iklim politik yang penuh friksi dan konflik. Ini mendorong rezim-rezim yang berkuasa mencari sekutu-sekutu yang suportif. Walaupun persekutuan sering tercipta di antara negara-negara Islam, namun itu sangat semu dan karenanya tidak merefleksikan afinitas politik mereka. Persoalan-persoalan 'Arab dan dunia Islam lainnya merupakan persoalan klasik yang selalu dihubungkan oleh kolonialisme. Di mana Barat waktu itu hingga sekarang punya kepentingan ideologis, ekspansif dan pada persoalan materi. Sehingga tidak tertutup kemungkinan negara-negara Islam yang waktu itu berada dalam proses pencarian bentuk pemerintahan ideal setelah hancurnya Turki

---

[335] Azyumardi Azra, "Islam dan Negara:Eksperimen Dalam Masa Modern, Tinjauan Historis" dalam *Ulumul Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* No. 2 Vol. IV (1993), 12.

[336] *Ibid.*

Utsmani melakukan eksperimentasi politik dengan pendasaran premis-premis agama dan Barat modern.

Dampak dari semuanya ini sebagaimana ditulis Khursid Ahmad ada empat elemen penting yang merugikan Islam. *Pertama*, adalah sekularisasi, yaitu sekularisasi negara, sistem politik, sistem ekonomi dan juga lembaga sosial. Sekularisme berusaha untuk mendesakkan dan memaksakan sebuah etika sosial baru, yang diilhami dunia dan perspektif kebijakan yang secara diametral bertentangan dengan landasan masyarakat Islam.

Kedua, pola dominasi baru Barat, yang tidak hanya meliputi politik pemerintahan, tetapi juga menyangkut perubahan-perubahan mendasar di negeri jajahan. Disamping juga memengaruhi hubungan struktural dengan dunia luar, yang kemudian memunculkan ketergantungan terhadap Barat. *Ketiga*, krisis kepemimpinan. Secara sistematis kepemimpinan tradisional muslim dihancurkan dan sesudah itu dipaksakan adanya kepemimpinan setempat yang berbau asing. Yaitu pimpinan yang terasing dari rakyatnya, dan diidentifikasikan sebagai penguasa yang hidup sepenuhnya asing.[337]

Persoalan-persolan politik dunia Islam adalah persoalan yang mencibir kemandulan semangat Islam yang kom-

---

[337] Khursid Ahmad, "Sifat Kebangkitan Islam" dalam John L. Esposito ed., *Dinamika Kebangkitan Islam;Watak, Proses dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 324-327.

pleks dan menyeluruh. Yang pada saatnya nanti sampai pada titik jenuh. Di mana tradisionalisme Islam selalu terbentur oleh dominasi modern dengan segala bentuknya.

C. Pelembagaan Kembali Institusi Khalifah

Memperdebatkan diskursus khalifah sebagaimana pandangan umum yang terjadi pada prinsipnya kembali kepada romantika masa lalu yang sarat dengan nuansa romantis-utopis. Namun bukan berarti pula sebagai preseden buruk karena akan mengulangi peristiwa-peristiwa yang telah terlewati oleh zaman dan generasi. Apalagi melihat apa yang disebut sistem politik Islam dan pendasaran-pendasaran teologisnya telah mengalami distorsi. Di samping sistem politik Islam *genuine* atau yang mengklaimnya di wilayah-wilayah mayoritas Islam sudah tidak ada lagi. Karena yang ada adalah pengkaburan Islam dengan teori-teori politik Barat modern yang dianggap sebagai teori politik Islam.

Melihat pengalaman historis masyarakat muslim, harus diakui sangat sulit untuk menunjuk secara tegas dan tepat negara yang betul-betul merupakan representasi sistem politik Islam. Perkembangan yang diungkapkan di atas menjelaskan bahwa Islam pada akhirnya tidak menjadi faktor terpenting dalam pencarian konsep dan sistem kenegaraan dan politik. Yang pada gilirannya nanti, Islam tidak pula menjadi pertimbangan pokok dalam kultur politik dan mengambil kebijakan. Meskipun demikian Islam sebagai sistem kepercayaan tak akan pernah hilang signifikansinya.

Dalam dua dasawarsa terakhir, tuntutan-tuntutan untuk kembali kepada sistem politik yang lebih islami terdengar lebih nyaring. Analisis tentang faktor-faktor kebangkitan atau tepatnya revitalisasi Islam telah banyak dikemukakan para ahli. Azra melihat ada tiga persoalan pokok yang mendorong terjadinya revitalisasi Islam. *Pertama*, memburuknya posisi negara-negara muslim dalam konflik utara-selatan. *Kedua*, perubahan sosial yang amat cepat dengan akibat-akibat yang disruptif dalam masyarakat muslim. Dan *ketiga*, krisis legitimasi di dalam sistem-sistem politik berorientasi sekuler.[338]

Dalam krisis eksternal dan internal yang dihadapi masyarakat muslim, Islam diyakini menawar alternatif terbaik. Seperti dikemukakan Bassam Tibbi, sebagai alternatif Islam mempunyai ajaran-ajaran atau simbol-simbol yang berfungsi ganda*. Pertama*, simbol-simbol kultural Islam menawarkan suatu kerangka *indigenous* bagi artikulasi kandungan politik *(political content)* di dalam situasi dimana non-muslim dianggap sebagai ancaman bagi dunia muslim. *Kedua*, kandungan politik yang diartikulasikan lebih mampu menjangkau lapisan massa lebih luas.[339] Karena itulah, Islam politis *(political Islam)* mempunyai daya tarik tersendiri di-

---

[338] Azra, "Islam dan Negara," 15.

[339] *Ibid.*

bandingkan dengan ideologi sekuler manapun yang dalam banyak kasus hanya didukung oleh lapisan elite.

Islam politik dimaksud adalah suatu keyakinan di mana Islam masih mampu menawarkan suatu tatapan politik yang lebih mengakomodir semua kepentingan umat Islam atau non-muslim. Islam politik lebih didasarkan pada kesadaran manusiawi dan *ilāhiah* secara bersamaan di mana manusia bertugas sebagai pemimpin di bumi.

Peningkatan kesadaran dunia Islam sebagai suatu entitas tunggal adalah salah satu kecenderungan yang alamiah dan berlanjut. Baik masyarakat tradisional atau modernis menghargai sekali ideal kesatuan Islam, sekalipun mereka menggambarkan realisasinya dengan cara yang berlainan. Tumbuhnya kesadaran yang lebih tinggi atas serangan gencar Barat telah menjadikan kesatuan dunia Islam.

Dua titik ekstrem antara gagasan utopia Islam politik dan negara Islam tunggal yang meliputi seluruh dunia Islam dan negara-negara kecil adalah sebagai akibat permusuhan dan persaingan. Yang sekaligus memunculkan harapan baru terciptanya kesatuan Islam yang didasarkan pada kesamaan hukum, kultur ilahi, kehidupan intelektual dan sebagainya. Memang sulit memperkirakan kecenderungan dalam domain seperti itu, dalam sebuah dunia Islam yang kacau dan faktor-faktor politik demikian beragam. Tetapi penyandingan rasa beragama dengan patriotisme dalam arti yang lebih tradisional tidak mungkin dihilangkan sama sekali sebagai suatu kemungkinan, terutama oleh masyarakat yang ter-

panggang hangus oleh api fanatisme dan ekstremisme yang dipaksakan pada mereka atas nama Islam untuk kepentingan tata internasional yang sulit diprediksikan.

Hampir tak ada keraguan, bahwa apa yang selama ini dinamakan tantangan politik Islam[340] di hadapan dunia modern akan terus berlanjut dengan mengambil bentuk-bentuk baru selain bentuk-bentuk lama yang sudah ada. Sementara pergolakan politik yang mengatasnamakan Islam akan terus berlanjut dalam dunia Islam.

Paparan tadi akan mengantarkan kepada suatu alternatif sistem politik yang mencerminkan kesatuan Islam. Institusi khalifah merupakan suatu jembatan baru[341] menuju tatanan Islam ideal. Seperti dikatakan al-Faruqī sebagaimana dikutip Azyumardi Azra, khalifah merupakan prasyarat mutlak *(conditio sine qua nom)* bagi tegaknya paradigma Islam di muka bumi. Khalifah merupakan induk bagi lembaga-lembaga lain di dalam masyarakat, tanpanya maka lembaga-lembaga itu akan kehilangan pijakan.[342] Karena secara internal khalifah merupakan justifikasi bagi penegakan syariah yang aplikasinya secara institusional dan individual akan

---

[340] Nasr menggambarkan tantangan politik itu seperti luapan ombak yang tak akan pernah berhenti, Lihat Nasr, *Tradisi Islam*, 327.

[341] Meskipun persoalan ini klasik, dan bahkan pernah diperjuangkan secara maksimal oleh Jamāludīn al-Afghānī dengan Pan-Islamismenya.

[342]Azra, "Pergolakan Politik", 53.

membawa pada keadilan. Sedangkan secara eksternal, khalifah merupakan pengejawantahan kekuasaan untuk kesejahteraan dan kedamaian umat guna mewujudkan tata dunia baru yang berorientasi pada keadilan dan kedamaian di bumi.[343]

Berbeda dengan pandangan semula di mana khalifah cenderung mengutamakan Arab, khalifah ini berlaku bagi semua manusia, mereka diperlakukan sebagaimana manusia seutuhnya. Dengan demikian, tidak akan tercipta lagi perbedaan di antara manusia yang disebabkan perbedaan latar belakang wilayah, bahasa dan rasa. Islam melihat negara sebagai kosmik dan universal.

Dalam rancangan al-Faruqī tentang institusi khalifah[344] bahwa ia membayangkan negara-negara Islam sekarang ini menjadi provinsi federal dari sebuah khalifah universal yang harus diperjuangkan segenap kaum muslimin. Karena dasar pokok khalifah adalah transenden, mengatasi batas-batas rasial, geografis dan kultural, maka khalifah berlaku secara universal dan inklusif bagi seluruh umat manusia.

Pandangan al-Faruqī tersebut sangat idealistik yang sulit terealisasi meskipun dalam kenyataannya bangsa-negara Islam sangat membutuhkan pemecahan itu. Penulis

---

[343] *Ibid.*

[344] *Ibid.*, Ozay Mehmet, "Khalifah Modern", 97.

berpandangan bahwa kemungkinan khalifah ditegakkan kembali merupakan keharusan dan bagian sejarah, akan tetapi tidak harus masuk pada wilayah teknis-formalistik sebagaimana cita-cita al-Faruqī. Untuk membangun entitas baru sistem politik Islam, khalifah bertindak sebagai kepala negara[345] yang bertugas sebagai pengontrol dan pengendali kedaulatan negara-negara Islam. Sebagaimana Mehmet[346], dalam khalifah modern tidak perlu masuk pada persoalan kebijakan publik-yuridis, tetapi cukup sebagai dewan penasihat yang memberikan alternatif-alternatif baru dalam memecahkan persoalan.

D. Agama dan Negara di Mesir pada Abad ke-18 dan 19 M

Posisi ulama dalam Islam sangat penting. Dalam al-Qur'an, posisi ulama ditempatkan sebagai penerus Nabi, suatu posisi sangat mulia di sisi Allah maupun di hadapan masyarakat. Abdul al-Rahman al-Jabarti bukunya "*Ajaib al-athar fi al-tarajim wa al-akhbar*" membuat empat kategori tingkatan manusia. Tingkat *pertama* adalah Nabi yang menerima risalah langsung dari Allah, *kedua* adalah ulama sebagai pengganti Nabi (*the depositors of truth in this world and the elite*

---

[345] Dalam sistem politik kepala negara berbeda dengan kepala pemerintahan. Kepala negara tidak memiliki kewenangan membuat kebijakan-kebijakan teknis kenegaraan, melainkan sebagai pemandu (kontrol) kepala pemerintahan.

[346] Mehmet, "Khalifah Modern", 97-99.

of mankind). Tempat *ketiga* adalah raja atau penguasa, dan yang terakhir manusia pada umumnya.[347]

Menurut al-Jabarti, ulama ditempatkan pada level kedua karena posisinya sangat mulia yakni sebagai penjaga tradisi, penyampai Islam, bijak dalam banyak hal dan *moral tutor* masyarakat. Ulama tidak mencetak kasta atau gelar, begitu pula tidak menggunakan keluasan ilmunya untuk mencapai kekuasaan, "*pen is mighter then the sword*".[348] Pada sisi lain ulama berani menentang tirani dan penguasa yang korup dan memberi sanksi moral bagi mereka yang melanggar aturan.

Ulama Mesir secara umum dibagi ke dalam tiga kelompok;*pertama,*ulama al-Azhar, salah satu perguruan terkemuka di Mesir. *Kedua*, adalah para pemimpin tarekat (sufi orders). Namun, ada beberapa ulama al-Azhar yang sekaligus pemimpim tarekat. *Ketiga*, adalah ulama yang dibentuk oleh pemerintah Utsmani Turki—sebagai bagian dari kepanjangan tangan penguasa Turki Utsmani di bidang keagamaan.

Ulama Mesir yang akan dibahas ini adalah termasuk ulama yang memiliki posisi penting, terpelajar dan/atau sufi, atau memiliki posisi keduanya seperti Rektor al-Azhar

---

[347] Afaf L. Sayyid Marsot, "The Ulama' Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries" dalam Nikki R Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (California:University of California, 1978), 149.

[348] *Ibid*.

Sheikh al-Hifni (d.1761) yang juga sebagai pimpinan tarekat Khalwatiya (*sufi brotherhoods*).[349] Menurut al-Jabarti terdapat 20 Madrasah juga masjid yang dipimpin oleh ulama terkemuka (*high ulama*) termasuk al-Azhar. Bahkan, menurut M. de Chabrol[350], terdapat 30 sampai 40 atau bahkan 100. mereka adalah terdiri dari ulama yang terkemuka dan memiliki pengaruh luas di masyarakat. Juga yang dibahas ulama dari kalangan terkemuka, *naqib al-asraf* yang terdiri pimpinan dua tarikat yakni sheikh al-Bakri dan sheikh al-Sadat. *Naqib al-asraf* adalah ulama yang dinominasikan dari Istambul, tetapi setelah abad ke- 17 dan sesudahnya umumnya terdiri dari keluarga al-Bakri atau al-Sadat. Mereka ini umumnya disebut *sheikh mashayikh al-turuq al-sufiyya* (*principal coordinator of all mystical orders in the country*).[351] Keluarga dua sufi sangat dikenal di Mesir bahkan *sheikh al-Sajida* adalah ulama terkaya dan sangat kuat (*most powerful*). Jumlah anggota tarekat ini mencapai 70-80 ribu orang seantero Mesir. Peristiwa hari besar Islam

---

[349] Pandangan-pandangan keagamaan populer lebih sering dikemukakan melalui tarekat. Karena itu, menurut Obert Voll, bukan semata-mata karena ulamaseseorang lebih rendah atau lebih tinggi dari yang lain. Tarekat merupakan salah satu isu penting di era ini, ketika lembaga-lembaga keagamaan menjadi penentu masalah kemasyarakatan. Lihat John Obert Voll, *Politik Islam;Keberlangsungan dan Perubahan di Dunia Islam,* terj. Jajat Sudrajat (Jakarta:Titian Ilahi Press, 1997), 81.

[350] J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Educatioan in Modern Egypt* (London, 1968), 29.

[351] Marsot, "The Ulama' Cairo…", 151.

seperti maulid selalu dihubungkan dengan urusan ekonomi. Contoh, kota Tanta salah satu kota dagang dilaksanakan acara maulid Nabi atau (haul) auliya (al-Sayyid al-Badawi) dengan dihadiri ribuan orang dan kemudian pemerintah Ottoman Turki juga hadir, Pada saat seperti itu masing-masing anggota sufi membuat solidaritas untuk acara dimaksud.

Posisi ulama sangat penting di Mesir. Karena kestrategisan inilah, para penguasa waktu itu bersikap hati-hati dalam menjaga hubungan dengan ulama. Hubungan ulama dan negara (penguasa) di Mesir mengalami pasang surut, tergantung kepada situasi dan sikap keduanya.

Pergulatan Ulama Mesir dengan Negara

Mesir[352] merupakan salah satu provinsi Imperium Utsmani Turki yang secara efektif dinasti ini berlangsung antara tahun 1516-1805. Para era ini, secara *de facto* Mesir dikuasai oleh Dinasti Mamluk[353], salah komunitas muslim

---

[352] Ada dua kelompok keagamaan di Mesir, yakni komunitas muslim dan Koptik (Kristen ortodoks). Komunitas muslim mendapat sokongan penuh dari Mamluk, sementara Koptik tidak terlalu mendapat perhatian. Jumlah penduduk Mesir waktu itu sekitar 3-4 juta. Lihat P. J. Vatikiotis, *The History of Egypt from Muhammad 'Ali to Mubarak* (Baltimore:The John Hopkins University Press, 1985), 36.

[352] Vatikiotis, *The History of Egypt*, 38.

[353] Mamluk adalah penguasa Mesir ketika itu. Kaum Mamluk berasal dari budak-budak yang dibeli di Kaukasus, suatu pegunungan yang terletak diantara daerah Rusia dan Turki. Mereka dibawa ke Istambul untuk diberi pendidikan militer, dan dalam kedinasan militer kedu-

yang berasal dari para budak. Sebelum di Mesir, Mamluk sebenarnya sudah lama memiliki kekuasaan di kawasan Asia Tengah, yakni sekitar tahun 1250-1516 M pasca tergulingnya dinasti Abbasiyah oleh tentara Mongol. Para era ini, Mamluk dibagi dua kelompok, yakni Mamluk yang berkuasa antara tahun 1250-1382 yang disebut dengan Mamluk *bahri* (*river*) karena tinggal di sekitar sungal Nil—mereka keturunan Turki asli. Mamluk *kedua* yang hidup sesudahnya yang berasal dari campuran Turki-Circassian, Yunani dan Rusia.[354]

Dalam sejarah Islam Mesir—sebelum dan sesudah Mamluk--posisi ulama di Mesir sangat urgen mengingat semua aturan harus didasarkan pada syariah; bidang pendidikan-pengajaran, peradilan, lembaga-lembaga negara seperti *diwan*, dan lain-lain. Semua aspek kehidupan memerlukan ulama; mulai urusan sosial-kemasyarakatan, politik, ekonomi bahkan lebih dari sekadar urusan itu.

Ulama dan politik. Tugas utama ulama sebagai guru, penasihat keagamaan (*mentor*), *qadi*, dan urusan sosial ke-

---

dukan mereka terus meningkat. Setelah jatuhnya prestise sultan-sultan Utsmani, mereka tidak mau lagi tunduk pada Istambul bahkan menolak pengiriman pajak yang meraka pungut dengan cara kekerasan dari rakyat Mesir. Secara administratif , Mesir tetap dibawah kekuasaan Turki dengan mendudukkan seorang Pasha, meskipun jabatannya tidak lebih dari seorang "duta besar". Lihat, Afaf Lutfi al-Sayyid Marsoot, *A Short History of Modern Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 26.

[354] *Ibid*. 27.

masyarakatan. Pada akhir era Mamluk ulama muncul sebagai kekuatan istimewa. Karena pertentangan faksi-faksi Mamluk yang semakin meningkat, ulama sering dijadikan sebagai mediator. Mereka tidak hanya menjadi juru runding di kalangan faksi-faksi Mamluk, akan tetapi bertindak sebagai perantara antara elite penguasa dan penduduk pada umumnya.[355] Secara politis ulama dibutuhkan untuk memberikan masukan di majelis (*diwan*) khususnya terhadap pemimpin maupun militer. Tetapi secara politis posisinya tidak strategis. Ulama juga berfungsi sebagai media efektif untuk menyampaikan pesan-pesan penguasa kepada rakyat. Salah satu contoh yang tidak terbiasa adalah ketika Bey (sebutan untuk penguasa Mamluk) meminta kepada ulama al-Azhar agar meredam demonstrasi. Fungsi ulama pada waktu itu sebagai *channel of communication*.[356]

Aspek ekonomi. Kedekatan Mamluk kepada ulama membawa implikasi kepada kesejahteraan mereka. Secara ekonomi para ulama terlibat sebagai elite ekonomi lokal yang menguasai beberapa sumber produksi seperti pengelolaan kekayaan keluarga miskin, anak yatim, sekolah, masjid, rumah sakit yang kesemuanya dikelola badan waqaf, yang pada abad ke- 19 mengelola 1/5 tanah yang ada di Me-

---

[355] Obert Voll, *Politik Islam;Keberlangsungan*, 78.

[356] Marsott, "The Ulama Cairo….", 153.

sir.[357] Mereka juga terlibat dalam urusan-urusan bisnis khususnya yang berada di bawah otoritas hakim (*qadi*). Mereka juga sebagai pedagang *part-time* atau juga sebagai *tax collector* (petugas pajak).[358]

Para ulama Mesir juga memperoleh kekayaan yang berasal dari hadiah penguasa karena posisinya sebagai patron politik. Mereka juga menerima gaji tidak *cash* dari hasil mengajar. Para guru al-Azhar menerima gaji, jiraya, roti tiap dua hari sekali dan pakaian. Para ulama juga menerima bingkisan roti yang didistribusikan tiap dua hari sekali. Umumnya menerima tiga roti, sementara ulama terkemuka menerima sampai dua puluh atau lebih. Bila terjadi surplus, biasanya dijual pada masyarakat.

Para ulama juga memperoleh penghasilan dengan mengajar di tempat lain, mengelola masjid atau *riwaq* (madrasah). Mereka juga memperoleh penghasilan sebagai guru privat, buka usaha foto copi atau usaha yang lain. Dalam ukuran Mesir, secara ekonomi para ulama dikelompokkan *middle class* dan ekonomi ulama tergantung kepada perekonomian Mesir. Bahkan, menurut al-Jabarti ada ulama memiliki rumah sekelas *regency*, seperti sheikh al-Sadat, sheikh al-Bakri dan sheikh al-Mahdi yang memiliki rumah lebih dari satu. Mereka juga membeli rumah makan, kedai

---

[357] Obert Voll, *Politik Islam*, 78.

[358] Marsott, "The Ulama Cairo…", 155.

kopi, pemandian, dan usaha-usaha yang secara ekonomi lebih dari cukup. Tidak sekadar itu, mereka juga berkolusi dengan Mamluk untuk terlibat dalam usaha-usaha yang dikelola bersama. Mereka bisa lolos (*immune*) dari pajak pemerintah karena peran mereka yang sangat penting juga karena faktor kedekatan dengan Mamluk.[359]

Secara sosial ulama Mesir umumnya adalah guru, *scholars*, dan inteligensia. Mereka terdiri dari ilmuwan, mistik, humanis dan seniman. Mereka terlibat dalam kegiatan pemberdayaan khususnya dalam meningkatkan semangat kaum miskin. Ulama Mesir berbeda dengan ulama imperium Utsmani yang umumnya terdiri dari keluarga aristokrat. Para rektor al-Azhar terdiri dari kelas sosial yang bermacam-macam;anak pedagang, petani, putra ulama dan bahkan keluarga sangat miskin. Putra-putri ulama Mesir juga diarahkan menjadi ulama khususnya yang tinggal di desa-desa. Tetapi pada abad ke-20 memiliki kecenderungan yang berbeda. Putra-putri ulama Mesir terlibat dalam profesi yang beragam, misalnya putra rektor al-Azhar Sheikh al-Maraghi (d. 1946) ada yang menjadi hakim, bahkan menteri. Putra al-Zawahri (d. 1944) punya anak yang menjadi *civil servant* dan bahkan *dermatologist*.

Hubungan ulama dengan Mamluk tergantung pada kebaikan hati keduanya. Mamluk memberi respek kepada ula-

---

[359] *Ibid*.

ma karena kebajikan, kerendahan hati dan peran sosialnya. Setelah kematian Ali Bey al-Kabir (d.1773) kekuasaan Mamluk mulai melemah karena perselisihan dua keluarga Bey, yakni Ibrahim dan Murad. Posisi ulama sangat dipentingkan karena berusaha meredam gejolak yang berkembang. Karena perannya itu, ulama diberi hadiah, jabatan di pemerintahan, iltizam, dan Mamluk meningkatkan kerjasama dengan ulama. Ketika pamor Mamluk mulai memudar, ulama berusaha tampil secara aktif di kehidupan politik. Secara simultan ulama terlibat dalam politik dan para elite penguasa banyak tergantung kepadanya. Era ini oleh penulis disebut "Brief Golden Age".[360] Ulama jadi kelompok penentu, pemberani, mengendalikan kekuasaan bila penguasa pergi jauh. Hubungan ini berlangsung kurang lebih selama 2 dekade, hingga akhirnya datang era Napoleon Bonaparte yang mengikis kekuasaan Mamluk dan menggeser secara perlahan posisi ulama dalam pengambilan keputusan penting di pemerintahan.

Ketika Napoleon menginvasi tahun 1798[361] dan dalam beberapa saat menguasai hampir seluruh Mesir, Napoleon

---

[360] *Ibid.,* 160.

[361] Alasan invasi Prancis ke Mesir yang dipimpin oleh Napoleon Bonaparte adalah untuk menghadang laju Inggris yang sudah menguasai beberapa kawasan Asia. Ada pula yang menyatakan, bahwa motif kehadiran Napoleon ke Mesir karena impor bahan mentah untuk tenun ke Prancis mengalami kemandekan, dan ada upaya Turki Utsmani untuk mengekspornya ke negara lain. Lihat Afaf al-Sayyid

juga membutuhkan peran ulama sebagaimana Mamluk. Napoleon memandang bahwa ulama adalah tokoh netral, penuh dengan ide-ide cerdas, kaya dan digambarkan dengan manusia yang penuh dengan keteguhan memegang prinsip moral. Karena alasan tersebut, peran ulama sangat dibutuhkan khususnya sebagai *tameng* politik dan bertindak sebagai mediator antara Prancis dengan rakyat.

Ajakan ini ditanggapi malu-malu oleh ulama, antara ya dan tidak. Tetapi pada umumnya mereka berkeinginan untuk bekerjasama dengan Prancis kecuali sheikh al-Sadat yang menolak membantu Diwan, sementara sheikh al-Bakri dan sheikh al-Sharqawi malah sebaliknya. Dengan mendorong ulama di barisan terdepan, Prancis lalu mencengkeram tangan mereka dan memotong kekuatan mereka sebagaimana mereka lakukan kepada Mamluk di era "brief golden age". Dengan cara ini Prancis lebih mudah untuk menguasai mereka.

Akhir kekuasaan Napoleon di Mesir, Prancis masih tetap melanjutkan patronasenya dengan ulama. Mereka melembagakan gaji dan membantu Diwan. Perlu dicatat bahwa pada era ini semua ulama di daerah yang mengajar di perguruan al-Azhar menerima gaji *cash* secara reguler.

Marsot, *Egypt in The Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 3-4.

Keluarnya Prancis dan penetrasi pasukan 'Utsmani tahun 1801 dengan membawa Muhammad Ali ke Mesir membawa *chaos* dan banjir darah seantero negeri. Tentara Utsmani menjadikan Mesir sebagai daerah taklukan. Gubernur, wali dan Mamluk berpesta dalam usaha merebut kekuasaan, dan meminta ulama agar mencari jalan keluar. Akhirnya, ulama sepakat untuk mengusir wali dan menggantikannya dengan Muhammad Ali, inilah keadaan pertama yang menempatkan ulama atas nama rakyat (*this was the first instance of one being removed by the ulama and in the name of people*).[362]Ulama mendukung Muhammad 'Ali tetapi mereka tidak ambil bagian dalam *sharing* kekuasaan.

Era Muhammad Ali[363] (1864-1879) adalah era modernisasi dan membawa kehidupan yang berat bagi ulama, karena secara politis dan ekonomis sudah diganti dengan birokrasi baru dan kekuasaan pedagang asing. Secara intelektual juga terbawa oleh masuknya ide-ide westernisasi. Namun demikian, penguasa menyadari arti penting ulama

---

362 Marsot, "The Ulama' Cairo…." 162.

363 Muhammad Ali adalah seorang tentara genius keturunan Turki yang lahir di Yunani pada 1765 dan meninggal di Mesir tahun 1849. Ketika terjadi pertempuran dengan Prancis, ia menunjukkan keberanian luar biasa dan segera diangkat menjadi kolonel. Muhammad Ali turut serta dalam memainkan peran penting dalam kekosongan politik yang timbul sebagai akibat dari kepergian Napoleon. 'Ali dikenal sebagai "The Lion of Levant". Arthur E.P. Brome Weigall, *A History of Events in Egypt from 1798 to 1914* (London:William Blackwood and Sons, 1915), 44-45.

sebagai alat pemerintah, untuk memanipulasi, membuat publik opini, karena itu sikap "baik hati" perlu untuk diteruskan.

Ada tiga aspek penting yang dilakukan Muhammad 'Ali pada era ini. *Pertama*, penyingkiran kelompok Mamluk dari arena politik Mesir dan berusaha tidak memberikan peran apapun bagi para pengikutnya. *Kedua*, revolusi pemerintahan tradisional menjadi gaya pemerintahan sekuler ala Prancis. *Ketiga*, perubahan dalam kebijakan pendidikan dengan menitikberatkan pada penguasaan ilmu pengetahuan modern dan teknologi dengan mendirikan "insitute of Egpyt, sebuah organisasi kaum ilmuwan.[364] Muhammad 'Ali orang pertama yang membawa Mesir ke percaturan dunia internasional.[365]

Pada era ini hubungan ulama dengan penguasa mengalami pasang surut. Pada umumnya keterlibatan ulama sebatas sebagai katalisator penguasa, pembuat publik opini dan hubungan yang setengah hati dari pemerintah (penguasa). Meskipun para ulama tidak banyak diberi peran dan bahkan (hanya) dijadikan alat penguasa, mereka tidak menggunakan pengaruhnya untuk memobilisasi massa untuk tujuan politik, sementara secara *de facto*, ulama yang memiliki dukungan massa. Menurut Marsot, jawabannya ka-

---

[364] P. J. Vatikiotis, *The History of Egypt from Muhammad 'Ali to Mubarak* (Baltimore:The John Hopkins University Press, 1985), 38.

[365] Brome Weigall, *A History of Events in Egypt*, 44-45.

rena, "*their political involvement was of only secondary interest, a by product, so to speak of their social standing. And though they were real leaders, they did not aspire to lead politically, and were never at ease at exercise of direct power*". Menurutnya, "*their self-image was that of the pre-servers of tradition, not of political innovators*".[366]Ulama menyadari bahwa posisinya sebagai panjaga tradisi agama harus terus dengan menjaga jarak yang tegas antara peran keagamaan dan interes politik. Meskipun mereka secara politis memiliki peluang untuk itu, hanya sebatas pada pergulatan dan perselingkuhan, tidak sampai pada keterlibatan langsung dalam politik praktis.

Respons Ulama Terhadap Modernisasi

Ulama diakui memiliki peran penting dalam pemerintahan, tetapi pada umumnya hanya dilihat sebagai *broker* politik atau wakil masyarakat dalam menekan penguasa. Pencitraan ini merupakan bagian dari usaha untuk meruntuhkan psikis ulama.

Napoleon berusaha untuk memenangkan negosiasi melalui kerjasama yang ramah dengan ulama, tetapi sebagian mereka menolak. Menurut ulama, "*All this is nothing, but trickery and deceit, they said to entire us. Bonaparte is no-*

[366] Marsot, "The Ulama' Cairo….", 164.

thing but Christian, son of Christian".[367]Ulama tidak pernah berhenti untuk menyatakan bahwa pencaplokan oleh Prancis sebagai krisis politik-militer, sehingga kehadirannya terus diganggu. Pada era itu ide-ide *liberty, equality, fraternity* tidak memberi efek berarti pada ulama. Begitu bangunan Ilmu pengetahuan yang mereka bawa.[368] Al-Jabarti tidak menemukan efek langsung dari ide-ide Napoleon kecuali belakangan. Inilah gambaran umum sikap ulama Mesir terhadap ide-ide modernisasi.

Tetapi usaha Napoleon untuk mendekati ulama dalam rangka menarik simpati dan memperkenalkan ide-ide modernitas tidak berhenti. Misalnya, Napoleon terlibat dalam *Diwan 'Am* (*General Council*). Ada tiga hal yang disharingkan Napoleon, yakni soal pengadilan syariah, sistem hukum, *landownership* dan hukum warisan.[369] Usaha Napoleon cukup berhasil, meskipun pada awalnya mengalami perlawanan.

---

[367] Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of Egyptian Ulama' to Modernization" dalam Nikki R Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (California:University of California, 1978), 173.

[368] Ketika mencaplok Mesir 2 Juni 1798, Napoleon tidak hanya membawa tentara akan tetapi juga membawa 500 kaum sipil dan 500 wanita. Diantara kaum sipil itu terdapat 167 ahli dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam;Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta:Bulan Bintang, 1992), 30.

[369] Vatikiotis, *The History of Egypt*, 40.

Ketika Prancis meninggalkan Mesir tahun 1801[370], pemerintah dalam keadaan kacau. Apalagi Mamluk dan pemerintah Utsmani di Turki terlibat dalam perselisihan dalam rangka merebut kembali Mesir yang baru saja ditinggalkan Prancis. Akibat dari perselisihan antara Mamluk dan Utsmani, ulama sangat diuntungkan;*pertama*, mereka bisa melanjutkan kembali perluasan kekayaan dengan mengontrol kembali propertinya sebagaimana mereka lakukan dengan elite sebelumnya. *Kedua*, meningkatkan pengaruh politik. Hanya Mamluk dan Utsmani yang dapat intervensi mereka, sementara para ulama terlibat dalam penyelesaian konflik mereka.

Sementara Muhammad Ali sangat diuntungkan dengan perselisihan itu, dan dengan mudah menguasai Mesir melalui taktik adu domba antar keduanya dan kemudian mengangkat dirinya sebagai "Pasha".[371] Kehadiran Muhammad Ali tentu berimplikasi pada perubahan dan pembaruan di Mesir khususnya di bidang militer, pemerintahan dan pendidikan. Dia mengirim pelajar Mesir untuk studi di Eropa, khususnya bidang militer, kedokteran, farmasi dalam rangka membantu dirinya memperkuat posisi politiknya, se-

---

[370] Tentara Prancis meninggalkan Mesir pada Agustus 1801 dan kembali ke tanah airnya karena alasan-alasan dalam negeri dan persaingan dengan Inggris yang main menguat. *Ibid*.

[371] Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of Egyptian Ulama' ..." 176.

mentara belajar ilmu politik dilarang. Modernisasi juga dilakukan terhadap pemerintahannya, sementara institusi ulama tidak banyak disentuh selagi tidak membahayakan posisinya.

Modernisasi ini ditanggapi beragam oleh ulama Mesir, bahkan terkesan ambivalen. Pada satu sisi bersikap oposisi dan menarik diri dari urusan pemerintahan, tetapi juga ada yang bekerjasama dengan pemerintah.[372] Responsulama terhadap modernisasi lebih bersifat ideologis daripada politis. Muhammad Ali membiarkan sikap ulama yang demikian itu asalkan tidak mengganggu terhadap kekuasaan politiknya.

Sikap ulama terhadap modernisasi juga tergantung pada hubungan timbal balik keduanya, sebab ulama juga menyadari posisinya yang lemah. Menurut Crecelius, sikap ini menunjukkan daya tawar yang lemah dari ulama Mesir waktu itu.[373] Sementara menurut Nadav Safran, sikap ulama terhadap modernisasi disebabkan oleh perbedaan latar belakang akademis, budaya dan ideologi serta pandangan ulama dan negara yang berbeda dalam melihat suatu persoalan. Perbedaan tersebut terutama pada;*pertama*, perbedaan doktrin keagamaan tradisional yang menyatakan bahwa segala sesuatu sudah ditentukan oleh Allah (determinis-

---

[372] Vatikiotis, *The History of Egypt*, 46.

[373] Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of Egyptian Ulama' ...".

tik)—sebagaimana juga terjadi pada doktrin komunitas Kristen Barat pada abad pertengahan. Sementara, modernisasi yang berlangsung di Mesir dianggap produk Barat yang dibangun atas dasar "kemauan manusia". Perbedaan doktrin keagamaan ini terekspresikan dalam wilayah hukum dan etika yang dalam komunitas muslim tradisional merupakan isu paling krusial.

Kedua, doktrin keagamaan tersebut berimplikasi pada wilayah kekuasaan (politik). Dalam tradisi sunni, kekuasaan semata-mata didasarkan pada kehendak Allah dengan menempatkan al-Qur'an dan hadis sebagai pijakan dasar kepemimpinannya. Semua aspek kehidupan harus berdasarkan syariah sebagaimana dalam pelembagaan *qadi*—sebuah lembaga yang secara yuridis memiliki otoritas untuk menentukan hukum dengan perspektif Islam.[374]Ulama Mesir memandang bahwa ide-ide modernisasi yang diusung oleh Muhammad Ali yang sebelumnya diperkenalkan oleh Napoleon bertentangan dengan doktrin keagamaan Islam (sunni).

Sikap seperti ini juga berlangsung saat reformasi yang ditandai dengan munculnya pemikiran reformatif dan revolusioner seperti Jamaludin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Rida (1865-1935). Al-Afghani adalah salah satu tokoh penting

---

[374] Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community* (Harvard: Harvard University Press, 1961), 39-41.

yang hidup dan berhadapan langsung dengan modernisasi Mesir pada masa-masa awal. Bersama murid-muridnya, seperti Adib Ishaq, Ibrahim al-Laqqani, Abdullah al-Nadzim, Muhammad Abduh, dan Sa'ad Zaqlul memelopori penguatan dalam diri umat Islam untuk membendung ide-ide sekularisasi Barat.[375] Al-Afghani tidak menolak ide-ide modernisasi yang salah satunya ditandai dengan memperkenalkan ilmu pengetahuan dan teknologi, akan tetapi tidak semua modernisasi tersebut sesuai dengan ajaran Islam. Umat Islam harus memiliki kemampuan untuk memahami modernisasi secara benar agar tidak tergilas dengan sendirinya.[376]Salah satu idenya adalah Pan-Islamisme, suatu gerakan untuk menyatukan umat Islam sekaligus melawan perlawanan (intervensi) komunitas Kristen Eropa di berbagai negara Islam.[377]

Ulama Mesir memandang bahwa ide-ide modernisasi yang diusung oleh Muhammad 'Ali yang sebelumnya diperkenalkan oleh Napoleon bertentangan dengan doktrin ke-

---

[375] Vatikiotis, *The History of Egypt*, 135. al-Afghani penggerak era ini lahir di Afghanistan (1839) dan meninggal di Istambul (1897). Pada 1864 ia menjadi penasihat Sher Ali Khan, dan beberapa tahun kemudian ia diangkat menjadi Perdana Menteri oleh Muhammad Azam Khan. Pada 1969 meninggalkan tanah airnya menuju India. Di India ia juga merasa tidak bebas bergerak karena negara tersebut sudah jatuh ke tangan Inggris, dan karenanya pindah ke Mesir tahun 1871. Lihat Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 51-2.

[376] Safran, *Egypt in Search of Political Identity*, 44.

[377] *Ibid.*, 45.

agamaan Islam (sunni). Meskipun banyak pertentangan, khususnya dari kelompok al-Azhar dan perkumpulan Tarekat—dua kelompok keagamaan paling berpengaruh di Mesir, ide-ide modernisasi khususya di bidang pendidikan, pemerintahan dan militer terus berlanjut dan berdampak secara langsung pada masyarakat Mesir.[378]

Sebagaimana ulama-ulama lain di berbagai negara/komunitas muslim, ulama Mesir pada abad ke-18 dan 19 memiliki peran yang beragam disamping tugas utamanya mengajar agama di lembaga pendidikan Islam utamanya perguruan al-Azhar. Hubungan ulama dan negara di Mesir selama abad itu tergantung bagaimana negara memperlakukan ulama serta kontribusi apa yang sudah dilakukan oleh negara untuk pengembangan lembaga-lembaga pendidikan Islam. Karena itu sikap ulama kadang akomodatif, kritis, oposan dan bahkan juga ada yang oportunis. Semua tergantung pada kondisi dan sikap negara pada ulama.

Pada era Mamluk, ulama sangat dekat dengan penguasa—yang karena kedekatan tersebut terjadi "perselingkuhan" tidak wajar, karena ulama menjadi tameng penguasa dalam meredam sikap kritis masyarakat. Sementara pada

---

[378] Arthur Goldschmidt, Jr., *Modern Egpyt: The Formation of a Nation-State* (London:Westviev Press, 1988), 16. Untuk mengukur dampak modernisasi ini dapat dilihat dalam penerapan manajemen ala-Barat di berbagai lembaga pendidikan, pembukaan sekolah-sekolah kejuruan, manajemen pemerintahan yang lebih demokratis dan penggunaan teknologi dalam sistem militer.

era Napoleon dan MuhammadAli, kedekatan tersebut mulai memudar. Bahkan, sering kali ulama dengan penguasa bertentangan karena banyak kebijakan yang dikeluarkan—yang bercorak pro-Barat--bertentangan dengan budaya tradisional yang masih menjunjung tinggi nilai-nilai Islam.

Sikap ulama terhadap penguasa pada era modern disebabkan oleh perbedaan doktrin keagamaan sunni yang menempatkan agama (al-Qur'an dan Hadis) sebagai dasar dan sumber syariah. Sementara ide-ide modernisasi dianggap bertentangan dengan semangat syariah, karena menempatkan manusia sebagai sumber hukum disamping doktrin keagamaan.

Ulama Mesir selama beberapa abad telah menunjukkan kekonsistenannya dalam menahan "berahi" untuk terlibat dalam proses pengambilan keputusan politik penting atau perebutan kekuasaan politik. Al-Azhar sebagai lambang supremasi ulama memiliki peran yang sangat penting untuk menjaga agar ulama tidak terlalu jauh dalam urusan-urusan dunia dan secara konsisten berjuang di medan pendidikan dan dakwah. Meskipun, sebagaimana diungkap dalam tulisan di atas, ulama al-Azhar dengan pengaruh dan kekuatan massanya memiliki potensi untuk terlibat dalam perebutan kekuasaan politik Mesir. Kasus di Mesir dalam banyak hal patut dijadikan contoh dan bahan renungan oleh ulama generasi sekarang.

E. Khilafah dan Fundamentalisme Keagamaan; Kasus di Saudi Arabia dan Mesir

Fundamentalisme[379] merupakan istilah yang relatif baru. Di dunia Islam istilah ini baru digunakan dan populer setelah revolusi Iran tahun 1979[380], sementara di Barat sudah muncul sekitar tahun 1950-an. Meskipun istilah ini muncul di Barat dengan fenomena dan latar belakang yang berbeda, tetapi sudah ada kesepakatan akademis bahwa istilah fundamentalisme juga bisa dipakai alat analisis untuk melihat kasus-kasus yang terjadi di dunia Islam.

Fundamentalisme selalu diidentikkan dan dihubungkan dengan agama. Baik di Barat maupun Islam, gerakan fundamentalisme sangat melekat dengan isu-isu agama seperti purifikasi, kebangkitan, reinterpretasi. Namun menurut Graudy, fundamentalisme merupakan fenomena yang tidak terbatas pada agama;terdapat fundamentalisme pada wilayah politik, sosial dan budaya. Karena baginya, fundamentalisme merupakan pandangan yang ditegakkan atas keya-

---

[379] Istilah lain yang memiliki makna sama adalah *revivalisms, resurgence, Islamic awakening, istegrism*, atau *al-ushuluyyah al-Islamiyyah, Islamiyyun, salafiyyun, asliyyun*, dan bahkan radikalisme sebagaimana konotasi yang dikembangkan oleh Barat. Lihat R. Hrair Dekmeijan, "Islamic Revival:Catalist, Catagories, and Consequences," dalam Shireen T. Hunter (ed.), *The Politic of Islamic Revivalism;Diversity and Unity* (Bloomington:Indiana University Press, 1988), 4-5.

[380] Lihat Martin Riesebrodt, Pious *Passion;The Emergence of Modern Fundamentalism in The United States and Iran* (Berkeley:University of California Press, 1993), 13.

kinan, baik bersifat agama, politik atau budaya yang dianut pendiri yang menanamkan ajaran-ajarannya di masa lalu dalam sejarah.[381]

Untuk mengelompokkan fundamentalisme sebagai fenomena budaya dan sosial yang berdiri sendiri memang tidak mudah, karena isu-isu agama sangat melekat dan selalu memiliki hubungan dengannya. Karena hampir semua fenomena bisa berhubungan dengan masalah sosial. Tugas sosiologi adalah mengelompokkan, mengkategorisasi dan menempatkan secara sosial semua fenomena termasuk di dalamnya fundamentalisme pada agama.[382] Berbagai kasus di dunia Islam (khususnya Mesir dan Saudi) gerakan fundamentalisme berawal dari kelompok agama yang tidak mampu beradaptasi dengan perubahan sosial dan kemudian melakukan respons dengan menggunakan tafsir agama. Kelompok ini kemudian muncul sebagai gerakan sosial yang terorganisir yang didalamnya selalu menggunakan dasar dan argumen teologis untuk melawan tirani atau ketidakadilan sosial. Azyumardi Azra mengelompokkan gerakan ini menjadi dua tipologi, yakni pramodern dan kontemporer (neo-fundamentalisme), dalam istilah lain juga disebut dengan

---

[381] R. Graudy dalam Islam Fundamentalis dan Fundamentalis lainnya, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme (Jakarta:Paramadina, 1996), 108.

[382] Reisenbrodt, *Pious Passion*, 4-5.

fundamentalisme tradisional dan modern[383]. Pramodern muncul disebabkan oleh situasi dan kondisi tertentu di kalangan muslimin, karena itu lebih *genuine* dan *inward oriented*. Fundamentalisme kontemporer muncul sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik dan ekonomi Barat, baik melalui kontak langsung maupun melalui pemiikir muslim.[384]

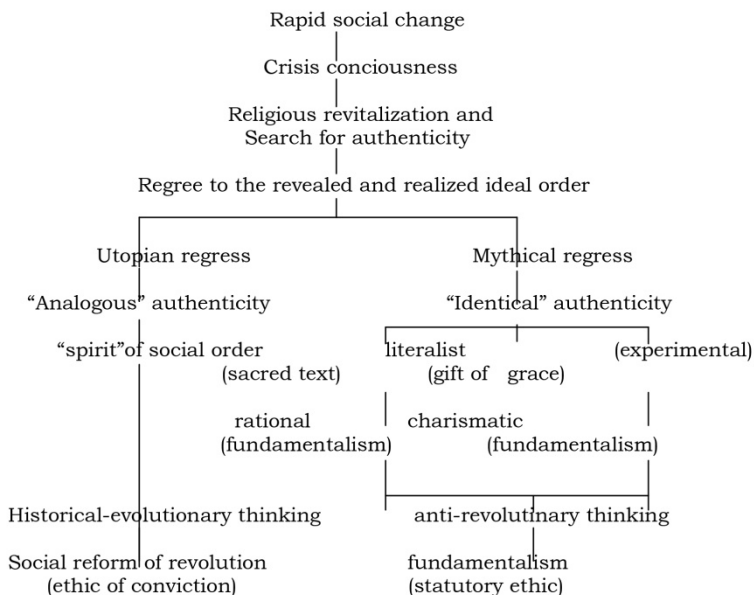
Karena itu, pembahasan fundamentalisme sebagai fenomena sosial di kalangan muslim tidak bisa dilepaskan dari pembahasan mengenai masalah isu-isu agama yang melatari kemunculannya, yang berasal dari respons terhadap perubahan sosial yang begitu cepat.

Riesenbrodt mengkategorisasikan proses itu sebagai berikut ;[385]

---

[383] Lihat Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologis Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 73-4.

[384] Azra, *Pergolakan Politik Islam*, 111.

[385] *Ibid.*, 19.

Gerakan fundamentalisme menurut analisis Reisenbrodt bersumber dari perubahan sosial dengan segala akibat yang ditimbulkannya, kemudian melahirkan respons yang beragam di kalangan masyarakat. Dari respons ini, ada upaya untuk meng*counter* dengan argumen-argumen teologis dalam rangka *counter* terhadap perubahan tersebut. *Counter* tersebut dalam ilmu-ilmu sosial dianggap sebagai *tesis* kemudian melahirkan *antitesis* dan beranjak pada *tesis* lagi.

Untuk melihat kasus fundamentalisme sebagai fenomena sosial yang berkembang di dunia, akan digunakan sudut pandang Martin E. Marty, seperti yang dikutip Azyumardi Azra, untuk memetakan prinsip dan elemen gaya fun-

damentalisme. Menurutnya, ada empat prinsip dan gaya fundamentalisme;*Pertama*, prinsip fundamentalisme adalah "*oppositionalism*" (paham perlawanan). Semua bentuk modernitas, sekularitas dan tata nilai Barat yang dapat mengancam eksistensi agama akan dilawan.

Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara lateral-apa adanya. *Ketiga*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi fundamentalisme, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan.

Keempat, adalah penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa, perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat dalam sejarah dilihat sebagai "*as it should be*" bukan "*as it is*". Dalam kerangka inilah masyarakat harus menyesuaikan perkembangannya, bukan sebaliknya, teks atau penafsiran yang mengikuti masyarakat.[386]

---

[386] Ibid. 109-110.

Munculnya fundamentalisme di Saudi dan Mesir memiliki hubungan dan mata rantai yang kuat. Karena itu, pembahasan fundamentalisme di Mesir tidak bisa dilepaskan dari kasus Saudi, yang lebih yang dari sisi sosial keagamaan lebih dulu muncul.

Kasus Saudi Arabia

Reformasi yang dibawa oleh *Ibn Saud family* di bidang sosial pendidikan membawa implikasi terhadap munculnya sikap kritis masyarakat terhadap pemerintah. Tahun 1980-an investasi besar-besaran dalam pendidikan dilakukan oleh pemerintah dalam rangka menyeimbangkan antara kekuatan sumber daya manusia dengan sumber daya alam yang melimpah ruah seantero negeri. Pada 1986 tidak kurang dari 100.000 mahasiswa yang belajar di Medina University dan Umm al-Qura University. Tahun 1990-an seperempat alumninya bekerja sebagai birokrat, polisi, hakim, dan da'i di hampir 20.000 Masjid di Saudi.[387]

Tidak pernah menyangka bahwa reformasi pendidikan yang dilakukan oleh pemerintah memberi efek sikap kritis dan bahkan oposisi. Sebelum tahun 1990-an pemerintah lebih berkonsentrasi menghadapi gerakan *Ikhwan al-Muslimin* yang terus mengganggu kebijakan-kebijakan yang

---

[387] Gwenn Okruhlik, "Network of Dissent;Islamism and Reform in Saudi Arabia;Sosiopolitical problems as a origin of Islamic opposition movement" dalam http://infotra../purl-rc_EAIM_0_A82012299 &dyn-8!xrn_7_0_A82012299?sw_aep-idisr., 4.

dikeluarkan pemerintah. Tetapi setelah munculnya Perang Teluk tahun 1990 gerakan tersebut kemudian meluas, dan bahkan banyak oposisi baru yang berasal dari komunitas yang tidak pernah diperhitungkan sebelumnya. Mereka terdiri dari mahasiswa, sarjana, pemimpin suku, keluarga kerajaan yang tidak memiliki akses. Gerakan mereka mendapat simpati yang luas untuk melawan penempatan pasukan Amerika dan kerjasama keluarga kerajaan yang dianggap berlebihan dengan pasukan Amerika. Apa yang disebut "*call to Islam*" menggema di kalangan aktivis dan mereka membentuk komunitas baru yang sama sekali diluar jangkauan dan perkiraan pemerintah.

Sikap oposisi tidak saja berkaitan dengan kedatangan pasukan Amerika di tanah Saudi, tetapi karena masih banyaknya penduduk asli yang tidak memperoleh akses dunia kerja. Tidak kurang dari 10 % penduduk Saudi yang menganggur, 30 % lulusan perguruan tinggi masih belum bekerja. Sementara 90 % sektor swasta dikuasai pekerja asing, atau sekitar 70 % dari keseluruhan pekerja di Saudi. Sejak perang Teluk meletus, kehidupan sosial baru mengiringi tiap langkah warga yang sulit dipisahkan, yakni antara senjata, minuman keras dan kriminal.[388]

Jauh sebelum munculnya kelompok radikal yang dipicu oleh kondisi sosial masyarakat Arabia, ajaran Wahabi yang

---

[388] *Ibid*. 5.

dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab dan kemudian diadopsi sebagai mazhab resmi negara terlebih dahulu sudah menggiring muslim Arabia dan sekitarnya bersikap radikal. Dengan semangat purifikasi, maka semua ajaran yang berhubungan dengan takhayul, khurafat, dan bid'ah dibabat habis dengan kembali pada ajaran al-Qur'an dan Hadis secara murni. Ada hubungan yang sangat erat antara ajaran Saudi modern dengan semangat yang dikembangkan oleh Ahmad Ibn. Hambal (780-855) dan Ibn Taimiyyah (1263-1328) yang sama-sama memelopori ajaran kembali pada al-Qur'an dan Hadis dengan meninggalkan ajaran yang berbau bid'ah dan khurafat. Sebelum munculnya kelompok fundamentalis modern akhir 1980-an dan awal 1990-an, kelompok-kelompok radikal sudah lama berkembang dengan menjadikan institusi negara sebagai basis perjuangannya.

Secara umum ada tiga faktor yang melatari munculnya fundamentalisme di Saudi Arabia :

Pertama, bentuk kritik terhadap rezim yang berkuasa yang selalu mengatasnamakan agama sementara dalam praktiknya sudah keluar dari agama. Hak otoritatif terhadap satu kelompok agama, "Wahabi" memicu absolutisme di kalangan masyarakat. Disamping itu, juga kritik dilancarkan pada *ruling family* yang kemudian membius masyarakat bahwa tanpa *Ibn Saud family* Saudi tidak bisa berjaya. "Kita harus mengikuti Islam yang benar sebagaimana Islam yang dibawa oleh Nabi dan para sahabat, bukan mengikuti apa yang dikatakan oleh ulama yang korup" demikian oposisi

mengatakan. "Wahabi untuk saat ini tidak punya otoritatif mengatasnamakan agama".[389] Para aktivis meminta agar dipisahkan antara urusan politik, publik, pribadi dan bisnis. Sebab disinilah letak terjadinya korupsi di lingkungan kerajaan. Aktivis meminta agar didefinisikan ulang aturan bernegara, permainan urusan pribadi dan publik, kejelasan aturan hukum dan sistem kekerabatan yang tidak jelas.

Kedua, sikap kritis karena pembatasan yang berlebihan terhadap semua gerakan sosial yang ada di Arab Saudi. Dengan kekuatan minyak yang melimpah, kerajaan membiayai besar-besaran operasi intelijen untuk membungkam kelompok-kelompok yang melakukan perlawanan terhadap pemerintah. Jaringan keluarga kerajaan juga ikut membantu mempersempit gerakan kelompok radikal, meskipun akhirnya juga bisa lolos. Salah satu ungkapan yang selalu dikatakan oleh aktivis Saudi untuk melawan penguasa yang membela kepentingan Amerika;"Masyarakat (Arab) paling tahu tentang gurun. Mereka bisa *survive* sebab secara reguler keluarga menghabiskan tiga bulan di kamp gurun. Orang Amerika butuh air (mineral) untuk bisa hidup, orang Saudi Arabia cukup minum lumpur untuk bisa hidup".

Ketiga, sikap kritis dilancarkan kepada "*dominant narrative*" kerajaan. Sikap kritis pada konstruk sejarah Saudi Arabia yang penuh tipu muslihat dengan menggunakan da-

---

[389] *Ibid*. 6.

sar agama untuk memobilisasi dan menghipnotis masyarakat dengan segala dalih dan tipu daya. Sikap kritis ditujukan pada Abdul Aziz dan keluarga kerajaan yang selalu menganggap dirinya sebagai pemersatu antarsuku, menikahi sekian istri demi menjaga kesatuan masyarakat Arab, penjaga agama, dan segala bentuk agitasi untuk melemahkan posisi tawar masyarakat.[390]

Mata Rantai Saudi Arabia dan Mesir

Sementara itu, akar fundamentalisme di Mesir berawal dari pendudukan Napoleon Bonaparte yang membawa angin modernisasi. Tak lama setelah pendudukan Napoleon, Muhammad Ali Pasya (1769-1849) menindaklanjuti modernisasi tersebut dengan berbagai cara diantaranya mengirimkan beberapa sarjana ke Eropa untuk belajar strategi perang, memperkenalkan model irigasi modern, membuka percetakan dan modernisasi pemerintahan. Muhammad Ali memperkenalkan apa yang disebut dengen "westernisasi".[391] Cara yang digunakan oleh Muhammad Ali mendapatkan sambutan hangat di kalangan masyarakat Mesir, namun tidak sedikit yang mencurigai akan dampak negatif modernisasi tersebut. Diantara yang bersikap hati-hati dan terkadang reaktif adalah Jamaluddin al-Afghani (1839-1897)

---

[390] *Ibid*. 6-8.

[391] David sagiv, *Islam Otentistas Liberalisme*, ter. Yudian W. Asmin (Yogyakarta:LKiS, 1997), 10.

dan Muhammad Abduh (1845-1905). Di berbagai kesempatan khususnya ketika mengajar dan tulisan-tulisannya dalam *al-Urwah al-Wusqa* (tali yang kukuh), al-Afghani menekankan bahaya yang akan ditimbulkan oleh Barat dan pengaruhnya di dunia Islam, dengan menekankan perlunya persatuan di kalangan umat Islam dalam rangka menangkal bahaya ini.[392]

Baik al-Afghani maupun Abduh menyerukan kepada umat Islam agar kembali kepada ajaran agama yang benar dengan mendengungkan purifikasi dan meninggalkan bid'ah. Keduanya tidak menolak modernisasi, tetapi bagaimana menyikapi dengan bijak isu-isu modern dalam kerangka keislaman. Sementara murid Abduh, Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935) yang menjadi penggerak kebangkitan Islam sesudahnya mementingkan perlunya penegakan kembali institusi khilafah sebagai alternatif terhadap nasionalisme yang ia tantang. Premis yang digunakan adalah pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berasal dari wahyu, dan tidak ada kehidupan normal dan bahagia kecuali dengan pemerintahan semacam itu. Pemikiran Rida sebagai bentuk kritik terhadap model pemerintahan yang dikembangkan oleh pemerintah Mesir waktu itu.

---

[392] Ibid. 13. Lihat pula Daniel Crecelius, *"Nonideological Responses of The Egyptian Ulama' to Modernization",* dalam Nikki R. Keddie, *Scholars Saints and Sufis* (California:University of California Press, 1978), 166-209.

Pada era ini, ada empat aliran politik yang menggelinding di Mesir. *Pertama*, aliran Barat yang menggemakan peniruan terhadap Barat dalam semua aspek kehidupan. *Kedua*, aliran religius anti-Barat yang berusaha merestorasi kejayaan Islam dengan cara kembali pada sumber-sumber agama. *Ketiga*, aliran nasionalis lokal yang tidak memberikan prioritas nasionalisme universal dan Pan-Islamisme. *Keempat,* nasionalisme Pan-Arab yang muncul pada akhir 1800-an dan menjadi intens pada abad ke-20 dimana banyak komunitas Kristen terlibat di dalamnya.[393]

Gema kebangkitan dan fundamentalisme mencapai puncaknya pada abad ke-20 ketika kekhalifahan Islam Turki Ustmani bubar. Pada 1928 gerakan Ikhwan al-Muslimin (IM) muncul yang dipelopori oleh Hasan al-Banna. Hasan al-Banna adalah aktivis pada kelompok kajian *al-Manar* yang dipimpim oleh Rasyid Ridha dan secara konsisten mengikuti ajaran-ajaran konservatif Ridha. Pada awalnya IM berkonsesntrasi pada gerakan *salafi* dan sama sekali tidak masuk ke area politik, tapi belakangan ketika pengikutnya semakin banyak dan mendapat tempat di hati masyarakat Mesir, IM kemudian menjadi kelompok radikal yang dalam gerakannya selalu bersentuhan dengan wilayah kekerasan.[394]

---

[393] Sagiv, *Islam Otentisitas,* 24-5.

[394] Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago:Chicago University Press, 1988), 271.

Demikian pula, ketika ide-ide Sayyid Quthub (1906-1966) mulai masuk ke model gerakan IM. Meskipun awalnya bukan anggota, tetapi setelah kematian al-Banna justru Quthub yang menjadi *icon* gerakannya. Disamping para pendahulunya yang memengaruhi alam pikir Quthub, ia juga dipengaruhi oleh al-Maududi.[395] Namun, ada bukti lain bahwa Quthub di sepanjang kehidupan intelektualnya sangat dipengaruhi oleh konsepsi keyakinan yang emosional, dan bahwa dia memberi sumbangsih besar bagi terbentuknya orientasi fundamentalis baru yanag berpotensi melepaskan energi sosial yang dahsyat dalam bentuk gerakan massa yang tidak tunduk pada kendali negara dan tidak pula mengabdi pada elite dan alim ulama tradisional.

Salah satu doktrin doktrin Quthub adalah konsep "jahiliyah modern", yakni modernitas sebagai "barbaritas baru". Meskipun istilah jahiliyah modern diadopsi dari Abu A'la al-Maududi, tetapi konsep yang dikembangkan oleh Quthub lebih berpengaruh. Menurut Quthub jahiliyah modern adalah situasi dimana nilai-nilai fundamental yang diturunkan Tuhan kepada manusia diganti dengan nilai-nilai palsu (*artificial*) yang berdasar hawa nafsu duniawi. Jahiliyah modern merajalela di muka bumi ketika Islam kehilangan kepemimpinan atas dunia, sementara pada pihak lain Eropa mencapai kejayaannya. Untuk menumpas jahili-

---

[395] *Ibid*. 270.

yah modern menurutnya, masyarakat muslim harus melakukan *taghyir al-aqliyyah*, yakni perubahan fundamental dan radikal, bermula dari dasar kepercayaan, moral dan etikanya. Dominasi atas manusia semata-mata dikembalikan kepada Allah, tegasnya Islam sebagai sistem holistik. Jihad harus dihadapkan dengan modernitas. Tujuan akhir jihad adalah membangun kembali "kekuasaan Tuhan" di muka bumi, dimana syariah memegang supremasi;syariah bukan dalam pengertian sempit sebagai sistem hukum tetapi dalam pengertian lebih luas, yakni cara hidup menyeluruh sebagaimana digariskan Allah.[396] Quthub memahami bahwa cara yang tepat untuk mengembalikan kekuasaan Allah di muka bumi dengan cara melakukan jihad secara total, fisik maupun nonfisik.

Gerakan fundamentalisme di Arab Saudi dan Mesir tidak berdiri sendiri, melainkan memiliki mata rantai yang kukuh dengan tokoh-tokoh sebelumnya. Secara ideologi keagamaan, gerakan Saudi dan Mesir mengacu pada gerakan Ahmad Ibn Hambal yang hidup pada abad ke-8-9 M, kemudian gerakan ini secara sistematis diikuti oleh Ibn Taimiyah dengan semangat kembali kepada ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah secara konsekuen. Setelah itu muncul Muhammad bin Abdul Wahhab, pendiri gerakan Wahabi. Para era ini gerakan fundamentalisme lebih terbentuk dan memiliki akses

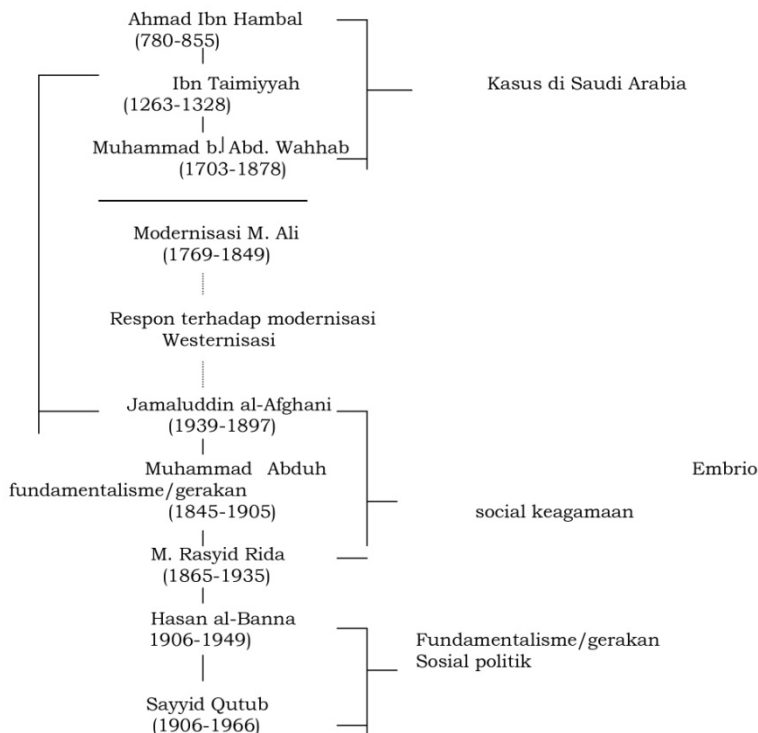
---

[396] Azra, *Pergolakan Politik*, 120-1.

yang sangat luas, sehingga fundamentalisme berkembang secara pesat di Saudi Arabia.

Sementara gerakan fundamentalisme di Mesir khususnya yang dilakukan oleh Ikhwan al-Muslimin merupakan respons terhadap modernisasi dengan menggunakan argumen teologis untuk meng*counter*nya. Sama seperti Saudi Arabia, gerakan di Mesir juga menjadikan Ibn Hambal dan Ibn Taimiyah sebagai *icon* dan ruh gerakan khususnya dalam pembaruan melalui pemurnian ajaran Islam. Sementara sikap terhadap gerakan Wahabi justru sebaliknnya, ada usaha untuk melakukan perlawanan karena alasan perbedaan sudut pandang.

Secara lebih spesifik mata rantai tersebut sebagai berikut:

Mata rantai gerakan fundamentalisme di Saudi Arabia dan Mesir

Perbedaan mencolok antara periode al-Afghani dengan al-Banna terletak pada model gerakan yang dikembangkan. IM sebagai organisasi sosial kemudian merambah ke dunia politik, dan akhirnya menjadi gerakan bawah tanah yang memiliki pengaruh luas seantero Mesir. Bahkan, IM juga mengembangkan sayap pengaruh di kawasan Arab seperti Yordania, Syiria, Arab Saudi dan Palestina. "Palestine Revolt 1936" dijadikan sebagai momentum perluasan pengaruh IM

yang kemudian menjadi *prototype* gerakan-gerakan fundamentalis di banyak negara berpenduduk muslim. Sesudah kematian Sayyid Quthub tahun 1966, gerakan fundamentalis IM bukan berhenti, bahkan lebih radikal dan revolusioner, dan masih berlangsung hingga sekarang meskipun dengan nama dan model yang berbeda.

Fundamentalisme kontemporer di Saudi Arabia muncul pada awal 1990-an yang merupakan bentuk kritik dan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa yang selalu mengatasnamakan agama sementara dalam praktiknya sudah keluar dari agama. Hak otoritatif terhadap satu kelompok agama, "Wahabi" memicu absolutisme di kalangan masyarakat. *Kedua*, sikap kritis karena pembatasan yang berlebihan terhadap semua gerakan sosial yang ada di Arab Saudi. Dengan kekuatan minyak yang melimpah, kerajaan membiayai besar-besaran operasi intelijen untuk membungkam kelompok-kelompok yang melakukan perlawanan terhadap pemerintah. *Ketiga*, sikap kritis dilancarkan kepada "*dominant narrative*" kerajaan. Sikap kritis pada konstruk sejarah Saudi Arabia yang penuh tipu muslihat dengan menggunakan dasar agama untuk memobilisasi dan menghipnotis masyarakat dengan segala dalih dan tipu daya.

Fundamentalis di Mesir merupakan bentuk perlawanan terhadap modernisasi (westernisasi) yang dilakukan oleh pemerintah dengan mengesampingkan nilai-nilai agama sebagai sebuah kekuatan dominan. Fundamentalisme di Me-

sir awalnya hanya sebuah gerakan sosial keagamaan kemudian berkembang menjadi gerakan soial politik yang radikal.

Ada dua akar fundamentalisme yang terjadi di dunia Islam, yakni akar tradisional yang bersumber pada gerakan salafi (kembali pada kejayaan masa lalu) dan dengan melakukan interpretasi terhadap teks-teks kegamaan secara literal dan rigid dan melakukan perlawanan terhadap model pemahaman keagamaan yang liberal dan sekuler. Sementara fundamentalisme modern merupakan bentuk perlawanan terhadap modernisasi, dominasi budaya dan teknologi Barat yang merambah dunia Islam yang dapat mengancam eksistensi Islam sebagai agama.

Fundamentalisme di dunia Islam akan terus menjadi sebuah fenomena yang sulit dihentikan dan diprediksikan, apalagi banyak momentum yang bisa terus melahirkan kelompok-kelompok fundamentalis baru. Intervensi militer, politik, ekonomi dari negara-negara Barat serta hegemoni kekuatan utara terhadap selatan dalam segala bidang adalah sumber inspirasi yang dapat menyuburkan gerakan fundamentalisme dengan segala nama dan bentuk.

F. Perdebatan Tradisionalis dan Modernis dalam Gerakan Konstitusi Islam

Istilah tradisionalis, modernis, sekuralis dan fundamentalis adalah bagian tidak terpisahkan dari diskursus Islam modern yang sering didengar dan diperdebatkan. Istilah-istilah tersebut sudah menghampiri di setiap segmen masyarakat, apalagi belakangan ini muncul di berbagai mass me-

dia identifikasi terhadap masyarakat tertentu yang acapkali melawan pemerintah atau negara lain yang dianggap zalim. Namun sayangnya, perdebatan tentang istilah tersebut tidak diimbangi dengan penjelasan yang memadai sehingga acapkali menimbulkan salah tafsir. Tulisan "Tradisionalis, Modernis dan Sekularis dalam Tradisi Gerakan Islam" sebagian besar bersumber dari tulisan William E. Shepard, "Islam and Ideology;Toward A Typology" di samping berbagai sumber pembanding. Tulisan ini bermaksud memetakan secara akademis tipologi label yang melekat pada gerakan Islam modern sekaligus bagaimana label tersebut menjadi orientasi ideologi gerakan Islam di abad 20-an.

Islam Tradisional

Istilah tradisionalis berasal dari kata tradisi (*tradition*). Tradisi adalah sesuatu yang ditransmisikan dari masa lampau ke masa sekarang. Tradisi merupakan sesuatu yang telah diciptakan, dipraktikkan dan diyakini pada masa lampau.[397] Tradisi didefinisikan sebagai perangkat keyakinan yang dianut selama beberapa generasi yang memiliki tema yang sangat umum tentang interpretasi, konsep serta pendapat tertentu.[398]

---

[397] Lihat Achmad Djainuri, *Orientasi Ideologi gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 59 sebagaimana mengutip pendapat Edward Shil, *Tradition.*

[398] *Ibid.* 62.

Tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral. Dalam Islam masuk dalam kategori tradisi adalah *al-din* dalam pengertian yang seluas-luasnya, *al-sunnah, hadis*, tasawwuf, tradisi politik, dan bentuk peninggalan masa lalu yang lain.[399] Sementara batasan tradisi menurut Arkoun lebih terbatas pada hadis, hal ini didasarkan pada realitas yang masyarakat muslim awal bahwa mereka yang menolak dan/atau tidak menerima tradisi disebut dengan *ahl al-bid'ah*.[400] Sementara tradisionalis adalah mereka yang memiliki loyalitas terhadap syariah atau non syariah khususnya dalam menghadapi pengaruh Barat dalam kehidupan mereka, dan mereka yang tidak merasa dirinya terancam dan tertantang oleh kemajuan peradaban Barat sehingga mereka merasa dalam "dunia lain".[401] Tradisionalis adalah mereka yang memandang bahwa masa lalu adalah segala-galanya sehingga berusaha mengapresiasi tanpa melihat tantangan yang lebih nyata yang terus muncul di permukaan. Penghargaan terhadap masa lalu adalah hal yang wajar, tetapi menjadi tidak wajar

---

[399] Seyyed Husein Nasr, *Tradisi Islam di Tengah Kancah Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung:Pustaka, 1994), 3-5.

[400] Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian Asmin, Lathiful Khuluq (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), 79-85.

[401] William E. Shepard, "Islam and Ideology;Toward A Typology" dalam Syafiq A. Mughni, (ed.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal:CIDA, ttp), 420,

apabila sikap ini membentuk keyakinan bahwa kejayaan masa lalu merupakan satu-satunya yang pernah dialami oleh muslim tanpa melihat aspek baik-buruknya. Pengagungan yang berlebihan terhadap masa lalu mengakibatkan terbentuknya sikap taqlid, menutup diri dan menganggap transformasi sesuatu yang tidak penting. Karena tidak ada upaya untuk melakukan perubahan, maka tradisionalis juga disebut dengan kelompok konservatif (*conservatism/ jumud*). Mereka menolak terhadap semua perubahan yang ada di Barat dan menganggap mereka adalah kafir, karenanya harus dilawan dan tidak perlu ada toleransi.

Menurut Shepard, tradisionalis dibagi dua;*rejectionist* dan *adaptionist*.[402] Kelompok *rejectionist* adalah mereka yang secara total menolak terhadap sesuatu yang berhubungan dengan Barat yang tidak saja berhubungan dengan penggunaan teknologi, ide-ide reformasi, tetapi juga cara pakaian, penggunaan bahasa keseharian dan perilaku yang mencerminkan kebarat-baratan. Kelompok ini praktis memahami bahwa Barat identik dengan kekafiran sehingga harus dimusuhi dan diperangi. Sebagaimana yang terjadi di Indonesia pada masa penjajahan Belanda, beberapa Ormas Islam seperti NU melarang penggunaan dasi dan jas dalam kehidupan keseharian muslim karena diidentikkan dengan

---

[402] Istilah lain Seyyed Husein Nasr adalah tradisional dan *pseudo-tradisional* yakni mereka yang berada di persimpangan antara tradisional dengan fundamentalis. Nasr, *Islam Tradisi*, 9.

kebiasaan cara pakaian orang Belanda. Begitu pula Serikat Dagang Islam menolak melakukan kerjasama dengan pemerintah kolonial Belanda karena alasan yang kurang lebih sama.

Sementara *adaptationist neo-traditionalist* selalu menggunakan isu-isu lokal dalam merespons persoalan khususnya atas maraknya kelompok Islam radikal sehingga lebih arif dalam menyikapi persoalan. Dalam menyikapi personalan cenderung apatis terhadap pemerintah sekuler dan apatis pula terjadi cita-cita ideal Islam sebagaimana yang diperjuangkan oleh kaum reformis-modernis karena keduanya sulit diwujudkan untuk kondisi sekarang, tidak menolak teknologi dan juga tidak reaktif terhadap segala bentuk perubahan. Kelompok sufi di Mesir, Hamidiyyah Shadiliyyah, Ayatollah Shariatmadari di Iran serta NU di Indonesia[403] lebih diidentikkan dengan *adaptationist neo-traditionalist.*

---

[403] Bahkan Andree Feilard dan Mitsuo Nakamura lebih suka menyebut NU sebagai kelompok tradisionalisme radikal, satu sisi adaptasionis akomodatif tetapi sisi lain reaktif-oposisionis dengan kekuasaan. Lihat Andree Feillard, "Islam Tradisinal dan Tentara dalam Era Orde Baru;Sebuah Hubungan yang ganjil" dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal*, terj. Ahmad Suaedy (Yogyakarta:LKiS, 1997), 35-57.

Islam Modernis

Dalam sejarah sosial muslim, Islam modernis[404] selalu mengusung "Islam" sebagai sebuah ideologi kehidupan. Abadurrahman 'Azzam, tokoh Mesir dalam bukunya, *The Eternal Message of Muhammad* menyatakan :

> *"perbedaan Islam dengan agama-agama lain, bahwa Islam tidak sekadar membangun sistem peribadatan saja sebagaimana Kaisar atau bentuk pemerintahan yang lain, tetapi lebih dari itu Islam membangun sistem perilaku, hubungan, hak dan kewajiban bagi individu berhadapan dengan anggota keluarga dan bangsa berhadapan dengan bangsa lain".*[405]

Karena itu, Islam modernis selalu menempatkan Islam sebagai sesuatu yang fleksibel dalam urusan publik dan menggunakannya sebagai dasar dalam memahami dan menginterpretasikan, dan mendialogkan dengan Barat. Kalangan sunni memahami ijtihad sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan dan masih terbuka jalan bagi penemuan jalan baru bagi penafsiran al-Qur'an yang benar-benar segar dan mencerahkan. 'Azzam menyatakan :

---

[404] Banyak definisi yang diberikan oleh beberapa tokoh tentang apa itu modern dan modernisasi. Dari berbagai pengertian itu, penulis akan menggunakan pengertian Cak Nur yang mengatakan bahwa modern adalah berpikir rasional yakni penggunaan daya akal untuk melihat, mengamati dan mempraktikkan apapun termasuk di dalamnya adalah cara berpolitik islami. Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung:Mizan, 1997), 172.

[405] Shepard, *Islam and ideology*, 414.

"Ketika kita melihat al-Qur'an, sunnah dan sejarah Islam pada waktu khulafa' al-rasyidin kita temukan definisi dan penyimpulan Islam yang sesuai dengan prinsip maslahah dengan mempertimbangkan aspek waktu, tempat dan kondisi masyarakat, begitu pula kita temukan dengan jelas prinsip-prinsip syariah itu diimplementasikan sesuai dengan dasar rasio. Syariah dijalankan sesuai dengan sabda Nabi, "Kamu lebih mengerti dengan urusan duniamu/anta ta'lamu biumuri dunyakum"[406]

Secara umum Islam modernis dapat dikategorikan dengan tiga hal. *Pertama*, kecenderungan untuk membatasi muatan tradisi otoritatif sebagaimana yang dikembangkan oleh pemahaman terhadap sumber-sumber utama ajaran Islam (al-Qur'an-Hadis). Hal ini bukan berarti menolak tradisi, tetapi berkecenderungan untuk melakukan seleksi yang ketat. *Kedua*, melakukan (re) interpretasi terhadap sumber-sumber otoritatif, khususnya terhadap beberapa sumber yang membawa implikasi luas munculnya pertentangan di kalangan muslim seperti poligami, hukuman *hadd*, jihad, perlakuan terhadap orang murtad/kafir, pandangan terhadap isu-isu modern, kesaksian wanita, hak-hak suami istri. Beberapa (re) interpretasi yang dikembangkan adalah memperbolehkan poligami dengan pertimbangan yang sangat ketat, memahami jihad sebagai *defensive war,* dan mengkaji ulang pandangan muslim terhadap non-muslim.

---

[406] *Ibid*.

Ketiga, sikap apologetik yang menghubungkan aspek-aspek tradisi Islam dengan tradisi Barat, dan mengklaim bahwa Barat pada dasarnya mengambil tradisi Islam. Menurut Shepard, hal tersebut dianggap sebagai identifikasi sederhana sebagai penulis tentang Nasser yang menyatakan bahwa demokrasi di Yugoslavia meniru demokrasi langsung di Mesir. "Konsep demokrasi belakangan ini tidak asli lagi. Demokrasi yang original dapat ditemukan dalam demokrasi Islam awal".[407] Praktik yang dikembangkan di Barat menurut para apologis adalah bersumber dari tradisi Islam sebagaimana konsep syura. "Dalam terminologi politik modern *syura* adalah demokrasi. Islam tidak menjelaskan bentuk, tipe dan tingkatan dalam demokrasi tetapi membiarkannya berada dalam pikiran muslim dengan mempertimbangkan aspek waktu dan tempat".[408]

Hal tersebut bukan sekadar alat identifikasi akan tetapi juga Islam mengklaim *superior* dalam semua aspek. Dimensi spiritual di Barat dipahami hanya sebagai *materialist institution*. Mustafa Mahmud mengatakan, "Sebagai dialektika sistesis terhadap dua kecenderungan ekstrem (komunis dan kapitalis), Islam menggabungkan keduanya bahkan lebih dari itu dengan memberikan kepuasan spiritual". Menurut

---

[407] *Ibid*. 415.
[408] *Ibid*.

Ali Syari'ati, Islam dan 'Ali sangat sempurna yang menggabungkan antara mistisisme, persamaan dan kebebasan.

Modernis apologetic mendapat kritikan dari berbagai kalangan karena sebagai sesuatu yang *superficial*, tendensius bahkan menghancurkan psikologi umat Islam karena dengan sikap apologetik dapat menjadi pembusukan dalam sumber literatur Islam.

Disamping Islam modernis, juga muncul istilah "neo-modernis" yang ditahbiskan kepada Fazlurrahman yang berusaha menggabungkan antara kasus-kasus yang ada dalam al-Qur'an dan sunnah dengan prinsip-prinsip moral. Ayat-ayat al-Qur'an didialogkan dengan konteks untuk melihat prinsip moral yang terkandung di dalamnya. Juga muncul istilah "posmodernis" sebagai bentuk antitesis terhadap modernisme. Posmodernisme banyak dipelopori oleh kalangan kiri yang memandang bahwa era modern yang lahir akibat modernisme telah banyak mengalami kegagalan dan justru menghancurkan sifat dasar manusia, karena itu perlu dilawan dan ditantang.[409]

---

[409] Akbar S. Ahmed*, PostmodernismeBahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi (Bandung:Mizan, 1993), 17-30. Posmodernisme lebih tepat disebut dengan gerakan budaya karena isu-isu yang diangkat lebih banyak berhuhungan dengan kemanusiaan dan peradaban yang mulai hilang.

PEMETAAN TRADISIONAL-MODERN

Tradisional	Modern
Keagamaan - ritual-dogmatis - tekstualis-deduktif - normatif-statis - intoleran	*Keagamaan* - ritual-sosial - kontekstual-induktif - normatif-dinamis - toleran
Sosial - status-quo - illeterasi (sekolah tidak penting) - guyup/komunalisme - harmoni	*Sosial* - menerima perubahan - literasi - individualitas - konflik
Budaya - tertutup - uniformitas - emosional - imitatif - lokal	*Budaya* - terbuka - pluralis - rasional - kreatif - global
Politik - kedaulatan Tuhan - teokrasi	*Politik* - kedaulatan rakyat - demokrasi
Ekonomi - agraris - tani	*Ekonomi* - industri - pedagang

Islam Sekuler

Di dunia Islam istilah sekuler, sekularisme dan sekularisasi muncul bersamaan dengan sekularisasi Turki oleh Kemal Attaurk pada awal 1920-an sebagai antitesis terhadap model khilafah yang dikembangkan oleh Imperium Ottoman. Ketika sekularisme menjadi perdebatan akademis di dunia Islam, maka pijakan sejarahnya selalu dihubungkan dengan Turki modern. Bagi pengkritiknya, sekularisme dianggap ateis, penyimpangan, tidak bertuhan dan tidak memiliki akar tradisi dalam Islam sehingga perlu dilawan dan ditantang.

Sekularisme adalah sebuah doktrin, semangat dan kesadaran yang menjunjung tinggi prinsip kekinian mengenai ide, sikap, keyakinan serta kepentingan individu. Sekularisme dalam karakteristiknya sebagaimana di Barat adalah formulasi ide yang menegaskan bahwa antara agama dan negara merupakan entitas yang berbeda dan terpisah. Pengertian ini berdasarkan pada pengakuan bahwa agama merupakan sebuah keyakinan yang dipegang teguh manusia meskipun dalam pandangan yang berbeda.[410] Sementara Shepard menyatakan bahwa sekuralisme menyangkut semua ideologi selain Islam atau upaya untuk mengubah semua aturan/simbol yang berkaitan dengan agama sebagaimana sekuralis radikal (*radical secularist*) yang berkeinginan

---

[410] Djainuri, *Orientasi Ideologi*, 84.

untuk mengganti yang berhubungan dengan Islam pada wilayah *private* atau publik sebagaimana kaum Marxis Albania yang menutup semua masjid dan gereja.[411]

Sekularisme yang memiliki pengaruh adalah *moderate secularism* yang berusaha untuk memisahkan antara urusan agama dan kekuasaan (politik). Dalam kasus seperti ini pada umumnya nasionalisme dipadukan dengan kapitalisme, sosialisme dan liberalisme, begitu pula kedaulatan tertinggi berada di tangan rakyat bukan di tangan Tuhan. Contoh nyata model sekularisme model moderat adalah Turki modern yang secara tegas disebutkan dalam konstitusinya bahwa urusan agama dan negara terpisah.[412]

Sekuralisme moderat juga dijumpai di Indonesia. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam konstitusi Pancasila secara tegas tidak menyebut Islam sebagai dasar negara. Dengan menyebut nama "Tuhan" berarti Pancasila menaungi semua

---

[411] Shepard, *Islam and Ideology*, 412.

[412] Dalam konstitusi Turki dikatakan bahwa Negara tidak menjamin kelangsungan suatu agama (Islam), agama berdiri sendiri terpisah dengan negara. Menolak semua bentuk pertimbangan politik yang berasal dari agama, menghilangkan simbol-simbol Islam, tetapi tidak menolak dan menentang Islam atau kepatuhan pada Islam sebagai masalah pribadi dalam suatu lingkungan dimana seseorang tidak diwajibkan untuk mengikuti suatu doktrin atau hukum yang terlembaga secara eksternal. Lihat Stanford J. Shaw & Ezel Kural Shaw, *History of Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 375-377. Lihat pula Don Perez, *The Middle East Today* (Now York:Rineheart and Winston, 1971), 160.

elemen agama yang ada di Indonesia termasuk Islam. Pertimbangan nasional lebih diutamakan daripada penerapan syariah secara murni khususnya dalam menghadapi minoritas Kristen dan Hindu. Shepard menyebut model ini sebagai "*religious securalism*" sementara model Turki disebut dengan "*neutral secularism*".

Ada pula konstitusi yang menjadikan Islam sebagai agama negara namun tidak menganut "*pure*" sekuler yakni konstitusi Mesir. Dalam konstitusi tahun 1972 disebutkan, "Islam sebagai agama negara, tetapi prinsip-prinsip syariah bersumber pada legislatif", juga dikatakan "kedaulatan berada di tangan rakyat yang memiliki sumber otoritas" (pasal 2 dan 3). Sama dengan Indonesia, Mesir juga mempertimbangkan kelompok minoritas Kristen Koptik dan kepentingan nasional. Dalam retorika politik Mesir istilah "*religion*" lebih populer dibandingkan dengan "Islam". Atau di Indonesia retorika politik "Tuhan" lebih populer dibandingkan dengan "Allah". Sepanjang prinsip-prinsip syariah bersumber pada rakyat meskipun Islam sebagai agama resmi negara maka juga disebut sekuler, Shepard menyebut kelompok ketiga ini sebagai "*muslim secularist*".

Pada perubahan hukum, sekularisme secara tegas memosisikan dirinya sebagai pengganti dari hukum syariah sebagaimana Turki pada 1920-an kecuali pada wilayah yang sangat sensitif seperti perkawinan, penceraian, warisan, dan yang lain. Karena sekularisme sebagaimana yang berkem-

bang di Barat berupaya pemisahan secara diametral antara urusan "*religious*" dan "*secular*".

Istilah "s*eparation*" antara agama dan urusan publik adalah sesuatu yang menyesatkan, yakni ketika masjid dan negara terpisah atau di Amerika, gereja dan negara. Dalam sekularisme negara mengontrol agama dan negara berusaha menjadikan agama sebagai bagian nasionalisme dan tujuan pembangunan. Tetapi dalam kenyataannya tidaklah demikian, baik Islam maupun Kristen memosisikan berbeda sebagaimana substansi sekularisme, sehingga kemudian secularisme dimaknai negatif.

Satu hal penting yang perlu ditekankan adalah bahwa sekularisme moderat tidak harus "tidak beragama/irreligious". Seorang sekuler mungkin melaksanakan semua perintah agama dengan baik dan tulus serta mengikuti etika Islam dalam kehidupan pribadinya. Ia bisa menjadi siapa saja, seorang ustad, da'i, pegawai pemerintah atau swasta dengan tetap menjalankan ajaran-ajaran agamanya dengan benar. Seorang sekuler juga bisa memandang agama sebagai sesuatu yang dikehendaki atau ajaran penting bagi akhlak pribadi.

Quo vadis Stigma Tradisional, Modern dan Sekuler.

Pemetaan tipologi orientasi gerakan Islam;tradisionalis, modernis dan sekuler oleh William Shepard cukup memberikan gambaran tentang ketiga model tersebut. Meskipun Shepard tidak menjelaskan lebih rinci kelebihan dan kekurangan masing-masing. Tetapi setidaknya sudah tergambar

bagaimana implementasi model gerakan ideologi tersebut khususnya ketika tersublimasi pada wilayah politik. Shepard juga tidak memberikan penjelasan yang rinci tentang varian-varian lain yang ikut ambil bagian dalam menyuburkan tiga kategori tersebut sehingga seolah hanya faktor teologis yang membentuk perilaku tradisional atau tidak. Begitu pula dalam tulisan Shepard ini tidak terlalu jelas ketiga menjelaskan makna tersebut dalam sebuah tindakan; apakah wilayah negara, organisasi keagamaan, pemikiran atau tindakan pemeluknya. Penjelasan Shepard lebih tertuju pada konstitusi atau dasar sebuah negara yang menjadi ukuran sekuler atau tidaknya, sementara perilaku muslim sama sekali tidak disentuh.

Islam tradisional atau sekuler hanya persoalan "istilah" bagi seorang muslim. Realitas umat Islam dalam satu abad terakhir menggambarkan suatu dinamika yang terus bergelombang. Setelah bangsa-bangsa muslim lepas dari penjajahan fisik kolonialis Eropa kemudian berusaha bangkit dengan semangat kemerdekaan baru dengan mengusung nasionalisme baik yang bersumber pada ajaran agama (Islam) maupun Barat. Di tengah upaya menuju kebangkitan itu, jeritan kemiskinan terus melanda bangsa-bangsa muslim yang salah satu penyebabnya adalah semakin tebalnya utang luar negeri dan semakin kuatnya ketergantungan hidup pada negara lain. Realitas baru bangsa-bangsa muslim adalah keterjajahan yang tidak pernah selesai dan mungkin sulit digambarkan kapan masalah tersebut berakhir.

Sementara kondisi riil politik intern muslim (di Timur Tengah dan di sebagian besar bangsa muslim) justru tidak mengalami kemajuan berarti bahkan untuk urusan bagaimana mengatur negara yang baik agar rakyatnya bisa makan, cerdas dan tercerahkan belum pernah usai. Urusan politik masih belum selesai karena terlalu banyaknya perdebatan yang tidak ada ujung. Pada tataran bangunan politik, negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam masih mengalami perdebatan tentang sistem apa yang paling ideal untuk diterapkan. Oliver Roy menggambarkan kondisi politik Islam sebagai sebuah kegagalan: "*Islamist has been transformed into a type of neo-fundamentalism concerned solely, reestablishing muslim law, the syariah without inventing new political forms*"[413]. Pandangan Roy tersebut sangat beralasan, sebab hingga kini sebagian besar negara-bangsa muslim masih terus dalam proses pencarian bentuk ideal sistem politik, khususnya upaya implementasi nilai-nilai ketuhanan dalam sistem negara. Sementara bagi negara muslim tertentu yang sudah dianggap memiliki sistem politik yang baik, namun pada tingkat realitas politik mengalami kegagalan, karena terlalu banyaknya tuntutan perubahan dari sebagian kelompok Islam.

Sementara masih terdengar suara lantang upaya untuk kembali ke sistem khilafah, sebagaimana pada masa *khulafa'*

---

[413] Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, terj. Carol Volk (Harvard: Harvard University Press, 1996), ix.

al-rasyidin. Pandangan ini tidak terlambat untuk direspons, akan tetapi situasi sekarang tidaklah memungkinkan kembali pada model tersebut melihat realitas umat Islam yang tercerai-berai oleh kepentingan yang tidak berkesudahan, sehingga bila menuju ke sana *cost* sosial terlalu mahal untuk dibayar.

Islam tradisionalis, modernis atau sekuralis pada tataran faktual menjelma dalam semua segmen kehidupan muslim, baik politik, ekonomi, ritual hingga paham keagamaan. Untuk kondisi sekarang sangat sulit mengukur antara Islam tradisional, modern dan sekuler. Mungkin secara politis mudah diukur karena ada konsitusi yang menjadi acuan *legal formal*. Tetapi secara praktis sangatlah sulit. Turki yang disebut negara sekuler dalam praktiknya sudah berbeda, justru masyarakatnya tradisional. Bagitu pula dalam perilaku muslim sulit diukur apakah mereka tradisional atau sekuler. Sebab yang tradisional justru menjadi modern, sementara yang modern menjadi sangat tradisional, atau antar keduanya sudah menjadi sekuler.

Pengkategorian tersebut sudah terjadi sejak masa sahabat meskipun dalam bentuk yang paling sederhana, demikian pula upaya orientasi ideologi gerakan Islam secara faktual sudah dapat dikatakan mengikuti pola tersebut. Hingga sekarang orientasi ideologi tersebut terus mengemuka seiring dengan makin heterogennya komunitas muslim. Persoalannya adalah sejauh mana orientasi ideologi tersebut telah memberikan sumbangsih pemikiran terhadap masa

depan muslim, dan sejauh mana ideologi tersebut memberi makna baru pada kehidupan muslim sehingga mampu bangkit dari keterpurukan sejarah dan memberikan harapan masa depan yang lebih jelas?

Di berbagai tempat di negara-bangsa muslim pertarungan wacana Islam tradisionalis, modernis, sekuler atau bahkan fundamentalis terus mengembang, begitu pula upaya implementasi orientasi ideologi tersebut dalam sebuah sistem negara terus ambil bagian. Negara-bangsa muslim dari Maroko hingga Indonesia sudah/sedang mempraktikkan orientasi ideologi tersebut meskipun dengan nuansa lokalitas yang berbeda. Namun, kenyataannya masih belum memberikan kontribusi maksimal menuju harapan masa depan yang lebih baik. Tradisionalis tidak lebih baik dari modernis atau sekuler, begitu pula yang sekuler tidak lebih baik dari tradisionalis atau modernis, yang mengaku modernis juga tidak sama baiknya dengan tradisionalis dan sekuler. Tradisionalis, modernis atau sekuler hanya persoalan istilah untuk bisa memetakan secara akademis orientasi ideologi negara-bangsa muslim, tetapi prinsipnya ketiga orientasi tersebut adalah sama ketika mampu memberikan alternatif bagi masa depan muslim. Ketiganya memiliki kelebihan dan kekurangan yang tidak bisa diabaikan, dan karenanya tidak ada yang berhak menghakimi bahwa satu dari ketiganya yang terbaik, sementara yang lain dianggap tidak baik.

G. Masa Depan Ideologi Politik;Dari ISIS hingga Islam Nusantara

Islam sebagai agama semesta, yang dalam al-Qur'an dibahasakan dengan *rahmatan lil'alamin*memiliki universalitas ajaran yang akan terus berdialog dengan tempat dan zaman di mana Islam itu berkembang.[414] Sebab itulah, kemunculan istilah Islam Nusantara sejatinya tidak perlu dikagetkan. Istilah ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan bahasa Islam Arab, Islam Iran, Islam Mesir, dan lain sebagainya, yang hal itu menandai perkembangan Islam di wilayah tersebut. Hanya, sebagai istilah, Islam Nusantara tidak lahir di ruang hampa, ada kajian dan pemahaman mendalam mengenai konsep Islam Nusantara, yang dalam bahasa orang-orang Nahdatul Ulama diharapkan menjadi corong peradaban dunia Islam. Karena Islam Nusantara, sebagai sebuah konsep pemikiran keislaman telah berkembang sejak Walisongo mendakwahkan ajarannya di bumi Nusantara.[415]

Secara sederhana, Islam Nusantara seringkali dipahami sebagai Islam yang memiliki penghargaan yang tinggi terhadap budaya yang berkembang di daerahnya. Sehingga budaya tersebut tidak serta -merta diberangus begitu saja, melainkan dilestarikan dengan gaya baru diakulturasi se-

---

[414] M. Imdadun Rahmat, *Islam Pribumi: Mendialogkan Agama dengan Realitas* (Jakarta: Erlangga, 2003), 2.

[415]Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 70.

suai dengan ajaran-ajaran Islam yang ada dalam al-Qur'an dan Hadis.[416]

Peneguhan kembali pemikiran Islam Nusantara kini menemukan kembali revelansinya yang begitu signifikan di tengah krisis ideologi keislaman *rahmatan lil'alamin*yang semakin terkisis. Hadirnya globalisasi dalam segala aspeknya telah memberikan dampak yang begitu besar bagi perubahan pola pikir keagamaan akibat berbagai pengaruh pemikiran yang berkembang dalam dunia Islam. Fundamentalisme yang senantiasa diterjemahkan dengan kehadiran gerakan radikalisme dalam Islam merupakan salah satu bentuk persoalan gerakan Islam yang mengancam semangat hadirnya Islam yang *rahmatan lil'alamin.*[417] Apalagi gagasan politik transnasional yang menghendaki kehadiran *khilafah Islamiyah* semakin menemukan tempat di hati masyarakat, meski sebenarnya bentuk rujukan dari konsep *khilafah Islamiyah* masih dipertanyakan akar sejarahnya. Sebab, meski di masa lalu pernah ada sistem *khilafah* Islam, tidak berarti semuanya memiliki corak yang sama. Ada perbedaan yang membuat kehadiran konsep masing-masing memiliki kelemahan dan kelebihan yang berbeda.[418] Kebuntuan

---

[416] Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Gramedia, 2009), 323.

[417] Muhammad Hamdi Zaqzuq, *Reposisi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2001), 10.

[418] Abdul Chalik, *Islam dan Kekuasaan: Dinamika Politik dan Perebutan dalam Ruang Negara* (Yogyakarta: Interpena, 2012), 16.

konsep ini kemudian memunculkan respons kurang simpatik dari mayoritas umat Islam.

Pasalnya, kecintaan umat Islam terhadap negaranya telah menggerakkan sikap nasionalisme mereka menjadi bagian ruh keberagamaan. Sebagai contoh, Resolusi Jihad merupakan salah satu ijtihad ulama Islam mengenai pentingnya sikap cinta kepada tanah air.[419] Maka ketika muncul gagasan transnasional, seringkali umat Islam Indonesia yang memahami historisitas negaranya akan dengan mudah menentang sikap fundamentalisme keagamaan, baik mereka yang radikal secara syariah ataupun secara politis. Sebab itulah, sejak Islam Nusantara menjadi tema besar Nahdatul Ulama pada Mukmatar ke-33 di Jombang. Gerakan pembumiannya semakin santer. Meski kalangan fundamentalis sering menyerang gagasan tersebut. Karena bagi mereka kehadiran Islam Nusantara dianggap sebagai bentuk kehadiran ideologi baru yang mengebiri kehadiran Islam sebagai agama bagi semesta. Ada kesalahpahaman pemikiran dalam pandangan mereka. Mereka mengira bahwa bahasa Islam Nusantara merupakan bentuk eksploitasi terhadap Islam

---

[419] Dalam rangka mempertahankan kemerdekaan sebagai wujud dari kecintaan kepada tanah air, para kiai telah mengeluarkan fatwa "perang Suci" (*Resolusi Jihad*) melawan Inggris dan Belanda. Fatwa tersebutlah yang mendorong rakyat Surabaya pada khususnya dan masyarakat Jawa Timur secara bersama-sama melakukan perlawanan terhadap kolonialisme. Lihat dalam, Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kyai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 116.

sebagai agama rahmat bagi semesta, dengan hanya sekadar konsep keberagamaan masyarakat Nusantara.

Ada spirit yang harus digarisbawahi dalam memahami istilah Islam Nusantara. Islam Nusantara merupakan bahasa lain dari pemaknaan Islam sebagai rahmat bagi semesta. Islam Nusantara merupakan ijtihad pemikiran keislaman di tengah tantangan dunia Islam yang semakin besar. Ancaman bagi kejayaan Islam kini bukan hanya berasal dari luar Islam, tetapi juga dari dalam tubuh Islam itu sendiri. Bias-bias pemahaman keagamaan yang fundamentalis-radikal selama ini telah mengacaukan Islam dari dalam.[420] Sebagai contoh nyata, dalam panggung dunia kehadiran terorisme yang digerakkan oleh aktivis al-Qaeda merupakan salah bentuk ideologi Islam fundamentalis yang mendasarkan pandangan keagamaannya pada teks-teks radikalisme, tanpa memahami secara komprehensif ajaran Islam secara utuh. Tak jauh berbeda dengan al-Qaeda, *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS), kini masih menggemparkan dunia, akibat berbagai aksi brutalnya, tidak saja bagi orang-orang di laur Islam, tetapi juga bagi umat Islam sendiri.[421]

---

[420] Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New Disorder* (Berkeley: University of California Press, 1998), 2.

[421] M. Anwar Surahman & Marye Agung Kasmagi, *Konspirasi Amerika Serikat Memata-Matai Dunia Versi Wikileaks* (Jakarta: Raih Asas Sukses, 2011), 160.

Kedua gerakan tersebut menjadi ancaman tersendiri bagi dunia Islam, apalagi di era digital di mana informasi bergerak begitu sangat cepat, sehingga sangat mudah ideologi fundamentalis-radikal tersebut menyentuh dunia Islam lainnya, termasuk Indonesia.[422] Dalam banyak pemberitaan, telah banyak umat Islam Indonesia yang tertarik dengan gagasan Islam ala ISIS, mereka berkeyakinan bahwa paham yang dikembangkan oleh ISIS merupakan jalan kebenaran. Sesungguhnya, bila ISIS sampai menyentuh negara kita, ancaman keutuhan kita sebagai sebuah warga negara yang berdaulat semakin menguat. Pancasila sebagai ideologi bersama lintas agama dan suku, merupakan bagian dari produk ijtihad ulama Islam Nusantara di masa lalu. Mereka menempatkan agama sebagai spirit moral yang menyejarah dalam rangka meneguhkan jalan kebersamaan sebagai sebuah bangsa yang majemuk. Bahasa Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan pengejawantahan dari teologi Islam dari teks *ilhuw wahid.* [423] Sebab itulah, upaya menjadi Islam Nusantara sebagai mazhab keagamaan modern, tidak saja dalam konteks Indonesia, tetapi juga dunia menarik untuk diperhatikan. Sebagai pemikiran keislaman yang telah menyejarah di Indonesia, Islam Nusantara senantiasa mampu

---

[422]Greg Fealy & Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* terj. Akh Muzakki (Bandung: Mizan, 2007), 9.

[423] Yudi Latif, Negara Paripurna: Rasionalitas, Historisitas, dan Aktualitas Pancasila (Jakarta: Gramedia, 2011), 627.

mengejawantahkan Islam *rahmatal lil 'alamin* dengan berbagai konteks ruang dan waktu yang dinamis. Karena konsep yang mereka pegang adalah mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru/kemodernan yang lebih baik (*al-muhafadhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*).[424]

Islam Nusantara, Islam Universal

Pemegang teguhan umat Islam Indonesia pada kaidah, *al-muhafadhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*, merupakan bentuk penerjemahan universal dari bahasa Islam rahmatal lil 'alamin. Sebagai agama universal, Islam membutuhkan ijtihad pemikiran pada konteks ruang dan waktu di mana Islam itu berkembang. Pemegang teguhan pada nilai keberagamaan dengan mengedepankan maslahat merupakan landasan dasar yang sangat penting. Islam Nusantara sebagai bentuk pengejawantahan Islam universal dalam sejarahnya dengan sangat baik telah memainkan peran dakwah yang sangat ramah. Misalnya, banyak sekali tradisi Islam Nusantara, seperti tahlilan, selamatan, dan doa untuk acara kematian, merupakan akulturasi dari budaya agama sebelum Islam tanpa kesan menggurui dengan internalisasi nilai-nilai keilsaman ulama Islam Nusantara. Mereka mampu menempatkan ajaran agama

---

[424] Zuhairi Misrawai, "Meneguhkan Islam Nusantara", *Kompas,* (Sabtu, 1 Agustus 2015), 6.

Islam sebagai nilai universal, sehingga masyarakat menerimanya dengan mudah.

Islam sebagai agama universal, ajarannya lintas waktu dan negara. Sehingga benturan-benturan kebudayaan sulit sekali terhindarkan jika Islam dipahami sebagai tradisi Arab, karena sebagai agama yang diturunkan di Arab dengan kitab suci berbahasa Arab ajaran Islam banyak terejawantahkan dengan tradisi Arab, tetapi tidak kemudian itu menjadi patokan dasar keberagamaan Islam di seluruh dunia. Karena yang dibawa oleh Islam itu meminjam bahasa Fazlur Rahman adalah spirit moral, bukan tradisi.[425] Karena itulah, dalam konteks global Islam senantiasa bisa berdialog dengan tempat dan waktu yang terus dinamis. Ruang dan waktu merupakan realitas dan tantangan bagi Islam agar terus bisa eksis. Sebab bagaimanapun, pada yang sejati kehadiran agama, termasuk Islam sebagai seperangkat nilai dan tuntunan hidup bagi manusia. Sehingga secara eksplisit dapat ditarik kesimpulan bahwa yang butuh agama itu adalah manusia. Maka, karenanya, agama harus selalu hadir sesuai kebutuhan dan tuntutan hidup manusia penganutnya.

---

[425] Istilah pesan moral digunakan Fazlur Rahman dalam pemaknaannya terhadap hermeneutika al-Qur'an, sebagai konstruksi untuk memahami universalitas ajaran al-Qur'an. Baca dalam, Ahmad Syukri Saleh, *Metode Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gedung Persada Press, 2007), 83.

Islam bukan hanya agama doktrin teologis, universalitas Islam menghendaki Islam sebagai pandangan universal dari semua aspek kehidupan. Sehingga, menurut Kuntowijoyo, di dalam agama Islam tidak dikenal dikotomi kehidupan dunia dan akhirat. Nilai-nilai Islam secara esensial bersifat *all-embracing* bagi penataan kehidupan sosial, politik, ekonomi, dan budaya.[426] Agar Islam mampu menyejarah dengan realitas sosial yang berkembang dalam kehidupan penganutnya, perlu keberanian ijtihad umat Islam secara sungguh-sungguh dan sangat kritis dalam memaknai Islam sebagai agama universal yang kebenarannya dapat bermakna ketika Islam sebagai seperangkat nilai dapat diaplikasikan secara nyata dalam kehidupan sosial bermasyarakat. Dalam bahasa Ulil Absar Abdalla, Umat Islam harus ber-*ijtihad* mencari formula baru dalam menerjemahkan nilai-nilai itu dalam konteks kehidupan mereka sendiri.[427] Sehingga kehadiran agama tidak kering, dan Islam tidak kehilangan jati dirinya sebagai agama rahmat bagi semesta.

Salah satu tantangan Islam sekarang adalah radikalisme dan terorisme yang bermuara dari fundamentalisme Islam yang dipahami secara dangkal. Agama seolah-olah menghendaki doktrin kekerasan. Sedangkan sebagai agama

---

[426] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 167.

[427] Ulil Absar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas,* (Senin, 18 November 2002), 6.

keadaban, Islam tak sedikitpun menyerukan kekerasan sebagai bentuk penyelesaikan persoalan.[428] Justru Islam mengandaikan umatnya agar mengedepankan semangat saling mengenal, sebagai bentuk dialog keadaban dalam memaknai realitas keragaman segala aspek kehidupan di muka bumi. Keberislamaman yang mengakar dari fundamentalisme-radikal, seringkali menutup diri dari dunia luar, termasuk penghargaan terhadap keragaman mazhab Islam dan agama-agama dunia yang dalam bahasa al-Qur'an telah disebutkan.

Sikap keberagamaan yang demikian ini sering dibahasakan dengan istilah Islam eksklusif. Dalam bahasa Inggris, "*exlusive*" dimaknai dengan bahasa harfiah, sendirian, dengan tidak disertai yang lain, terpisah dari yang lain, berdiri sendiri, semata-mata dan tidak ada sangkut pautnya dengan yang lain.[429] Secara umum, dalam konteks keberagamaan, istilah Islam eksklusif dimaknai sebagai aliaran Islam yang menutup diri dari pandangan aliran lain ataupun agama di luar Islam. Dengan *truth claim* yang mereka miliki tentang kebenaran agamanya, tidak bisa memberikan ruang kepada orang lain dengan klaim kebenarannya sendiri, sebagai bentuk perbedaan hak dalam memilih keyakinan. Sikap seperti ini kemudian membuat umat Islam yang memiliki pandang-

---

[428]Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), 124.

[429]John M. Echols & Hasan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1990), 222.

an eksklusif, menutup diri dari pergaulan dengan agama lain.

Pandangan seperti ini sejatinya bukan cermin dari universalitas Islam sebagai agama rahmat. Islam menghendaki penghargaan yang tinggi bagi tegaknya keadaban hidup, melalui penghargaan terhadap semua aspek kehidupan, termasuk di dalamnya adalah hak memilih keyakinan agama. Sebab itulah, butuh kedewasaan umat Islam dalam memaknai agama Islam secara substansial, tanpa mengebiri nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi dasar kebenaran Islam.[430] Tidak mungkin Islam sebagai agama universal akan mengebiri nilai-nilai kemanusiaan, berupa penghargaan yang tinggi terhadap keragaman realitas. Dalam konsepsi teologi Islam ada kebenaran bahwa realitas ditentukan oleh Tuhan, meski tetap bergantung kepada kehendak kebebasan manusia. Karena itu, segala perbedaan sejatinya adalah kehendak Tuhan. Mengingkari penghargaan terhadap keragaman, berarti mengingkari realitas yang menjadi kehendak Tuhan.

Dalam upaya menumbuhkan penghargaan yang tinggi terhadap keragaman, diperlukan adanya sikap inklusif dalam pergaulan dengan lintas agama. Sikap ini mencerminkan adanya penghargaan terhadap penganut agama lain dalam mengekspresikan keyakinan agamanya. Dalam dunia

---

[430]Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik* (Yogyakarta: Siprees, 1994), 35.

akademik dikenal istilah pluralisme agama-agama. Wacana ini banyak menarik perhatian umat Islam, sebab kebutuhan mendasar dalam pergaulan global adalah penempatan penghargaan yang tinggi bagi keragaman.[431]

Dalam kajian akademik, pluralisme agama dimaknai sebagai konsepsi pemikiran bahwa semua agama mewakili kebenaran yang sama dalam perspektif penganutnya masing-masing. Semuanya menjanjikan keselamatan dan kebahagiaan walaupun jalannya berbeda-beda. *All religions are equally efective means to salvations, liberation, and happiness.*[432] Semangat yang dibangun dalam pluralisme agama sebenarnya adalah ada penghargaan bagi setiap orang untuk mengakui kebenaran agamanya, bukan menyamakan kebenaran semua agama dalam perspektif semua agama. Klaim kebenaran agama masing-masing adalah hak penganut agamanya, karena ada jaminan dalam setiap kitab suci agama-agama.[433] Pluralisme agama menjadi jalan bagi titik temuan agama-agama, bahwa apapun konsep keberagamaan yang dihadirkan, sejatinya menuju Tuhan Yang Satu.[434] Karena seperti apapun konsep agama tertentu tentang Tu-

---

[431]Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam* (Bandung : Mizan, 2003), 65.

[432]Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008), 82.

[433] John Hick, *Problem of Religious Pluralism* (London: The Macmillan Press, 1985), 46.

[434] Suhermanto Ja'far, *Filsafaf Perennial & Titik Temu Agama-Agama* (Surabaya: Elkaf, 2007), 83.

han mereka, sejatinya Tuhan yang mereka bahasakan adalah Allah dalam keyakinan umat Islam.

Perbedaan dalam segala aspeknya merupakan hal yang mesti ada. Yang penting untuk kita lakukan adalah menghargai perbedaan itu sebagai realitas yang tak terbantahkan. Pluralisme menjadi hal mutlak yang tidak bisa ditolak. Realitas yang memang sengaja diciptakan oleh Tuhan sebagai ujian kemanusiaan. Dalam pandangan Muhammad Hamdi Zaqzuq, Islam sebagai agama universal sangat mengapresiasi jenis dan komunitas manusia sebagai realitas yang tidak boleh menjadi penghalang bagi terwujudnya persatuan, kebersamaan, dan etos saling membantu antarmanusia. Pluralisme harus disikapi sebagai potensi yang mampu membuka jalan bagi persatuan.[435]

Lebih jauh, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa kemajemukan atau pluralitas umat manusia adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan. Kitab suci juga menginformasikan dengan menyatakan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal dan menghargai. Maka pluralitas kemudian meningkat menjadi pluralisme, yaitu sistem nilai yang memandang secara positif-optimis terhadap kemajemukan itu

---

[435] Zaqzuq, *Reposisi Islam*, 122.

sendiri, dengan menerimanya sebagai kenyataan dan berbuat sebaik mungkin berdasarkan kenyataan itu.[436]

Penarikan konsepsi keyakinan teologis ke dalam diri masing-masing, merupakan cara terbaik dalam merespons berbagai macam ekspresi keberagamaan yang berkembang di dalam masyarakat. Sehingga dalam ineteraksi sosial, tidak ada bias-bias keberagamaan yang meretakkan relasi dan integrasi sosial kehidupan bermasyarakat. Apalagi dalam konteks masyarakat majemuk seperti di Indonesia, sikap-sikap seperti penting ini diambil agar terhindar dari pertentangan yang berujung pada permusuhan akibat kesalahan dalam memahami ajaran Islam. Sikap seperti inilah yang dikembangkan oleh ulama Islam Nusantara dan sudah menyejarah menjadi bagian tak terpisahkan dalam kehidupan masyarakat Islam Indonesia.

Sedikitnya ada lima pandangan sikap penting Islam Nusantara, yang juga menjadi pandangan keagamaan Nahdatul Ulama, yakni *tasamuh* (toleran), *tawazun* (seimbang/harmoni), *tawasut* (moderat), *ta'adul* (keadilan), dan *amar ma'ruf nahi munkar.*[437]Sikap toleran dihadirkan oleh NU sebagai sikap dan penghargaan yang tinggi bagi keragaman yang ada. Sedangkan sikap moderat dan adil, men-

---

[436]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Pradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), xxv.

[437]Mahrus eL-Mawa, "Teks dan Karakter Islam Nusantara", NU Online (Senin, 13 April 2015).

jadi landasan sikap yang tidak ekstrem, dengan mengedepankan kemaslahatan bersama. Orang-orang NU, biasanya bersikap tidak ekstrem dan mengambil jalan tengah dalam penyelesaian sebuah persoalan. Sikap seimbang diambil oleh NU dalam rangka menjaga harmoni hidup. Konsep teologi Islam antara ibadah vertikal dan horizontal harus sama-sama seimbang, karena sejatinya semua bentuk ibadah muaranya adalah pengabdian kepada Allah SWT. Kerangka yang dibangun tersebut, sebenarnya dalam rangka menegakkan *amar ma'ruf* dengan cara *ma'ruf* dan *nahi munkar* dengan cara yang tidak *munkar.*[438]

Pandangan keagamaan yang demikian itu melahirkan semangat kemaslahatan dalam kerangka berpikir Islam *rahmatan lil'alamin.* Sebagai rahmat bagi semesta, Islam harus hadir menjadi oase jiwa dan badan, sebab itulah tidak mungkin agama yang menyejukkan akan hadir dengan cara-cara yang radikal, apalagi brutal seperti selama ini berkembang dalam pemahaman Islam garis keras. Maka, sebagai pandangan keagamaan Islam Nusantara merupakan representasi dasar cara pandang beragama masyarakat Nusantara yang telah mengakar berabad-abad lamanya.

Dalam pandangan Azyumardi Azra, Islam Nusantara merupakan Islam distingtif sebagai hasil interaksi, konteks-

---

[438]Amad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahstul Masail 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 24.

tualisasi, indigenisasi, dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama yang ada di Indonesia. Secara umum Islam Nusantara memiliki pandangan teologi Asy'ariyah, fikih Syafi'iyah, dan tasawuf al-Ghazali. Sehingga sikap-sikap keagamaan yang berkembang menumbuhkan karakter *wasathiyah* yang moderat dan toleran. Sebagai pandangan keagamaan yang menyejarah Islam Nusantara yang kaya dengan warisan Islam (*Islamic legacy*) menjadi harapan *renaisans* peradaban Islam global. Sehingga masyarakat Muslim internasional sangat banyak berharap agar Indonesia menjadi *prototype* peradaban Islam di era kontemporer, mengingat karakter masyarakatnya yang multikultural, multietnik, moderat, dan jauh lebih toleran dibanding negara-negara Muslim lain.[439]

Dalam pemikiran Nasaruddin Umar, perlu membedakan antara Islam di Nusantara dan Islam Nusantara. Baginya, Islam di Nusantara konotasinya penggambaran *existing* Islam di wilayah Nusantara, termasuk di dalamnya sejarah perkembangan, populasi, dan ciri khas Islam di kawasan Nusantara. Sedangkan Islam Nusantara lebih kepada keunikan sifat dan karakteristik Islam di kawasan Nusantara. Dengan demikian, orang yang ahli tentang Islam di wilayah Nusantara belum tentu memahami konsep Islam Nusantara itu

---

[439]Azyumardi Azra, "Islam Nusantara adalah Kita", *website Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, fah.uinjkt.ac.id,* diakses tanggal 17 Oktober 2015.

sendiri. Islam Nusantara melibatkan berbagai disiplin keilmuan, seperti ushul fiqh, dan penafsiran terhadap nash atau teks agama. Islam Nusantara lebih banyak berhubungan dengan fenomena Islam "*as the Islam*" ketimbang Islam "*as an Islam*".[440] Dalam perjalanannya, Islam Nusantara menjadi bagian dari sejarah penting Indonesia. Perannya dalam membangun *civil society* sangat besar.

Karena itulah, karakter Islam Nusantara yang demikian itu tentunya tidak terbentuk tiba-tiba, melainkan diawali dengan lahirnya tradisi, budaya, dan kesusastraan Islam sufistis sejak awal abad ke-16. Michael Laffan, dalam bukunya *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (2011) menjelaskan bahwa wajah Islam Indonesia tidak mulai dibentuk pada masa kolonial seperti banyak diasumsikan oleh para sarjana. Ia adalah kelanjutan dan buah dari pertemuan beragam tradisi, budaya, intelektualitas, dan agama yang telah saling berinteraksi sejak awal masuknya Islam ke wilayah ini. Tradisi Arab, China, India, dan Eropa, semuanya berjalin berkelindan membentuk karakter *wasathiyah* seperti dijelaskan Azra di atas.[441]

---

[440] Nasaruddin Umar, “Apa Itu Islam Nusantara?”, *Koran Online RMROL.CO,* (Rabu, 05 Agustus 2015).

[441] Azra, “Islam Nusantara”.

Istilah Islam Nusantara semakin menguat setelah Nahdatul Ulama dalam Muktamar yang ke-33 menjadi tema Islam Nusantara sebagai *grand design* peradaban dunia. Dalam bahasanya, Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia. Ada cita-cita besar NU sebagai Ormas terbesar di Indonesia untuk menjadikan Islam Indonesia sebagai *role model* Islam yang *rahmatan lil'alamin.* Di mana dewasa ini tantangan besar dunia Islam semakin banyak. Radikalisme dan terorisme yang berkembang sedemikian rupa telah menghadirkan citra buruk Islam sebagai agama rahmat. Sehingga konsepsi Islam Nusantara sangat dibutuhkan, karena ciri khasnya mengedepankan jalan tengah (moderat), tidak ekstrem kanan dan kiri, selalu seimbang, inklusif, toleran dan bisa hidup berdampingan secara damai dengan penganut agama lain, serta bisa menerima demokrasi dengan baik. Oleh karena itu, sudah semestinya Islam Nusantara menjadi alternatif untuk membangun peradaban dunia Islam yang damai dan penuh harmoni di negeri mana pun, namun tidak harus bernama dan berbentuk seperti Islam Nusantara, karena Islam Nusantara tidak hendak menusantarakan Islam atau menusantarakan budaya lain.[442]

Islam Nusantara adalah paradigma keagamaan di Indonesia yang mengedepankan misi Islam sebagai agama

---

[442] Zainul Milal Bizawie, "Meneguhkan Islam Nusantara", *Koran Online muktamar.nu.or.id*, (Jumat, 26 Juni 2015).

rahmatan lil'alamin. Sehingga dalam realitasnya, Islam Nusantara mengaktualisasikan nilai-nilai Islam secara kontekstual dan progresif melihat ke depan. Kehadiran Islam Nusantara memiliki pengaruh yang besar bagi cara berpikir, bersikap, dan bertindak umat Islam Indonesia. Sehingga, umat Islam Indonesia dapat menjalankan syariat Islam sebagai konstruksi sosial yang berkeadaban, dalam rangka menciptakan tatanan sosial yang menyejahterakan dan berkedilan.

Geopolitik Dunia Islam Setelah al-Qaeda dan ISIS

Setelah perang dunia kedua usai, begitu pula setelah perang dingin berakhir, hanya ada tiga isu besar yang menyertai dunia Islam.Tiga isu besar tersebut adalah isu tentang Suez, minyak dan revolusi Iran. Graham dan Lesser menyebut tiga isu tersebut sebagai media diplomasi muslim menghadapi negara lain, terutama Eropa dan Amerika Serikat.[443] Isu terusan Suez telah memicu negara-negara Barat untuk bekerjasama dengan Mesir dan negara-negara sekitar hingga menjadikan Israel sebagai negara boneka untuk terus mengganggu bahkan memata-matai negara Arab, terutama Mesir yang memiliki akses penting dalam terusan Suez. Selama beberapa dekade, isu ini menjadi salah satu topik sentral dalam menghegemoni ekonomi negara Timur

---

[443] Graham E. Fuller & Ian O. Lesser, *A Sense of Siege;The Geopolitics of Islam and the West* (Santa Monica:Westview Press, 1995), 21.

Tengah dengan atas nama diplomasi dan menjaga perdamaian.

Selain itu, isu minyak menjadi salah satu hal penting dalam topik pembicaraan selama beberapa dekade. Sebagaimana dimaklumi bahwa 60 % lebih cadangan minyak berada di Timur Tengah, terutama Arab Saudi dan Irak, sehingga beberapa negara di kawasan tersebut menjadi negara yang kaya raya. Isu terakhir adalah revolusi Islam Iran pada 1979, yang memunculkan gerakan baru yang disebut revivalisme Islam di bawah naungan Ayatullah Khomeini.[444]

Dalam studi yang dilakukan oleh Fuller dan Lesser, dalam dekade 1980 hingga pertengahan 1990-an, isu-isu politik dunia Islam masih bersifat datar. Isu yang berkembang lebih bersifat internal dan respons terhadap dinamika hubungan antar kekuatan politik. Kalaupun terdapat kelompok-kelompok ekstrem, menurut Fuller dan Lesser lebih bersifat "cultural and religious struggle", yakni memperjuangkan prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.[445] Meskipun cara dan model reaksinya sangat beragam hingga menggunakan cara yang radikal seperti pengeboman, namun demikian tidak disebut sebagai sesuatu yang sangat ekstrem.

---

[444] *Ibid.* 21-25.

[445] *Ibid.* 168.

Tiga dekade setelah revolusi Islam Iran, maka muncul-lah kelompok-kelompok yang banyak menyita perhatian publik dunia, terutama Eropa dan Amerika Serikat yang merasa paling terancam dengan keberadaan organisasi tersebut; yakni al-Qaeda dan *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS). Organisasi ini merupakan puncak dari sekian isu penting setelah Perang Dunia II dan Perang Dingin *(Cold-War),* yang banyak menyita perhatian dunia.

Sebagai jaringan teroris internasional, al-Qaeda menjadi kelompok Islam yang ditakuti sekaligus menjadi buronan dunia. Apalagi pasca pengeboman Gedung World Trade Center, New York, Amerika Serikat pada 11 September 2001. Serangan terhadap Islam sebagai agama teroris semakin menguat. Sehingga di Barat fobia terhadap Islam semakin membesar. Tentu saja tantangan bagi umat Islam untuk mengembalikan citranya yang semakin terpuruk terus menguat. Apalagi di Barat seperti bahasa Alwi Shihab memandang Islam sangat stereotipikal: Islam adalah agama yang menghalalkan kekerasan dan disebarkan dengan pedang serta selalu berada di balik serangan terorisme.[446] Akibatnya, kehadiran Al-Qaeda semakin menguatkan pandangan buruk tersebut. Kehadiran Islam di Barat semakin tersisihkan, sehingga secara geopolitik Islam sulit berkembang menjadi agama yang dianut oleh orang-orang Barat.

---

[446] Alwi Shihab, *Islam Inklusif* Cetakan Kelima (Bandung: Mizan, 1999), vii.

Tantangan baru kita sekarang adalah *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS), sebagai gerakan politik ISIS telah memorak-porandakan citra Islam yang sudah mulai membaik di Barat pasca al-Qaeda. Tindakan brutal ISIS, yang bukan saja untuk non-Muslim, tetapi juga bagi umat Islam sendiri, menghadirkan kegaduhan bersama. Karena orang-orang yang tidak sejalan dengan pemahaman ISIS dianggap sesat dan kafir, bahkan hingga berujung pada pembunuhan massal. Kekuatan militer ISIS yang juga militan membuat *bargaining position*nya juga ditakuti. Karena selama ini kekuatan ISIS semakin menguat. Bahkan, pada bulan Ramadhan lalu, yang hakikatnya suci dan mulia, justru digunakan ISIS untuk menebarkan teror di Kuwait, Tunisia, dan Mesir. Lebih parah lagi, saat takbir Idul Fitri berkumandang sebagai simbol kemenangan dan kebahagiaan, ISIS justru terus melancarkan aksi untuk membunuh warga sipil di Irak. Hari suci dan bahagia disulap oleh ISIS menjadi hari kelabu nan nestapa dengan membunuh sesama Muslim yang merayakan kebahagiaan Idul Fitri.Konteks global ini harus jadi keprihatinan bersama karena Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* telah dicemarkan sedemikian rupa oleh ISIS, dan kelompok ekstrem lain, dengan menampilkan wajah Islam yang beringas dan menyeramkan. Mereka menganggap hanya paham dan kelompok mereka yang paling benar, se-

dangkan paham dan kelompok lain dianggap sesat dan kafir sekalipun sesama Muslim. Kelompok ini kemudian dikenal dengan *al-takfiriyyun.*[447]

Gerakan yang dilakukan ISIS semakin menguat, sehingga wilayah kekuasaan yang diraihnya semakin besar. Tentu saja keberhasilan ISIS ini memiliki pengaruh yang besar bagi geopolitik dunia Islam. Meski kita mencatat keberhasilan ISIS menaklukkan beberapa daerah kekuasaannya menjadi ancaman tersendiri bagi Islam sebagai agama dunia. Karena bagaimanapun potret buram yang dimainkan oleh ISIS telah menyulut cita negatif yang semakin besar terhadap Islam. Pasca peristiwa 11 September 2001 di Amerika Serikat usaha bersama umat Islam untuk memperbaiki citranya yang buruk terus dilakukan. Berbagai seminar dan diskusi keilmuan dalam rangka mencitakan kehadiran Islam yang *rahmatan lil'alamin*terus digalakkan. Hanya, pasca ISIS mendeklarasikan dirinya sebagai *khilafah Islamiyah* pada 29 Juni 2014 lalu, fobia terhadap Islam kembali menyeruak.[448]

Presiden Barack Obama sebagai pemimpina negara adidaya Amerika Serikat, mengecam keras tindakan brutal yang dilakukan ISIS. Betapa tidak, negara yang selama ini dianggap sebagai pejuang HAM—meski sebenarnya konsis-

---

[447] Misrawi, "Meneguhkan Islam", 6.

[448]Ensiklopedia, "Negara Islam Irak dan Syam", *id.wikipedia.ord.,*diakses pada 20Oktober 2015.

tensinya perlu dipertanyakan dalam penegakan HAM—menyaksikan lebih dari 1.429 orang dieksekusi mati oleh algojo ISIS. Mereka tersebut adalah orang yang tidak bersalah. Tetapi sikap ekstrem ISIS telah menutup kebenaran dalam dirinya. Sehingga baik non-Muslim ataupun Muslim, bagi ISIS sama saja mereka adalah musuh sepanjang tidak sepaham dengan ajarannya.

Kita dapat melihat geopolitik dunia Islam pasca ISIS dengan gambaran bahwa pada satu sisi, usaha besar yang dilakukan oleh ISIS terutama usahanya untuk menguasai wilayah-wilayah yang kaya akan minyak memberikan keuntungan tersendiri bagi umat Islam. Karena selama ini kekuatan besar Amerika dan Eropa untuk mengeksploitasi minyak di wilayah umat Islam sangat besar. Maka kehadiran ISIS telah menciptakan kegetiran tersendiri, sebab semangat jihad yang dibangun oleh ISIS telah menumbuhkan kecintaan yang besar terhadap Islam. Sehingga, para pejuang ISIS akan membela mati-matian wilayah Islam yang kaya minyak. Kobaran semangat jihad ISIS menjadi ancaman tersendiri bagi Barat yang selama ini seringkali dianggap ingin mengeksploitasi kekayaan alam negara berpenduduk Muslim.[449]

---

[449]Harlan Cleveland, *Lahirnya Sebuah Dunia Baru* terj. P. Soemitro (Jakarta: Yayasan obor Indonesia, 1995), 50.

Tidak serta-merta kekuatan ISIS untuk menguasai wilayah yang kaya minyak memiliki dampak yang positif bagi dunia Islam. Karena selama ini pandangan keagamaan yang dikembangkan oleh ISIS eksklusif, dan hanya mengamini kebenaran yang sepaham dengannya. Sehingga, umat Islam yang tidak sepaham dianggap sesat dan kafir. Akibatnya, sulit terjalin kerjasama yang baik dengan negara-negara Islam lain, apabila ISIS tetap menutup dirinya. Apalagi secara umum negara yang berpenduduk Muslim mengecam tindakan brutal ISIS. Secara umum pandangan negara-negara Islam memandang ISIS bukan representasi dari Islam *rahmatan lil'alamin,* bahkan sampai ada opini bahwa kehadiran ISIS merupakan bagian dari konspirasi dunia Barat dalam upaya menjatuhkan citra Islam di mata dunia.

Terlepas dari polemik tersebut. Posisi dunia Islam pasca al-Qaeda dan ISIS secara geopolitik[450], keberadaannya

---

[450] Geopolitik merupakan kajian geografi, sejarah dan ilmu sosial dengan merujuk pada hubungan internasional. Geopolitik diperlukan bagi setiap negara untuk memperkuat posisinya di antara negara lain untuk memperoleh kedudukan yang penting di antara bangsa, atau secara tegas lagi untuk menempatkan diri sebagai posisi yang sejajar dengan negara lain. Kajin geopolitik menemukan momentumnya pertama kali setelah perang Dunia Ke-2, dimana negara-negara waktu itu berlomba untuk melakukan penaklukan dan memerangi negara lain karena faktor kekuasaan dan politik. Studi ini pertama kali dikembangkan oleh Freidrich Ratzel (1844-1904). Lihat Charles Hagan, "Geopolitics" dalam The Journal of Politics, Vol. 4, No. 4 (November 1942), 478. Salah satu negara yang menjadi titik tolak dalam isu geopolitik adalah Jerman pada Perang Dunia ke-2 dan beberapa negara sekutu. Menurut Ratzel, ada dua isu utama

semakin diperhitungkan di mata dunia. Karena kehadiran Islam dianggap sebagai antitesis dari gerakan liberalisme dan kapitalisme Barat, yang selama ini dianggap sebagai usaha untuk menguasai dunia, sehingga masyarakat yang terpinggirkan sulit mendapatkan hak kesejahteraan hidup. Islam sebagai agama yang semakin diminati oleh masyarakat dunia, menjadi ancaman tersendiri bagi proyek besar dunia Barat. Islam telah menjadi gerak ideologis untuk menghadirkan tatanan dunia baru yang berlandaskan keadilan sosial. Semangat pembangunan dunia yang dikehendaki oleh Islam adalah terwujudkannya masyarakat yang berkeadaban, dengan hadirnya kesejahteraan, tegaknya keadilan, dan keamanan bersama.

Oleh sebab itu, meski cita Islam semakin terpuruk akibat kehadiran al-Qaeda dan ISIS, sebenarnya fobia terhadap Islam tidak menyusutkan semangat orang-orang Barat dalam memeluk Islam sebagai agama yang mencerahkan. Karena ternyata, dibalik tindakan biadab yang dilakukan oleh al-Qaeda dan ISIS, rasa ingin tahu terhadap Islam semakin besar. Sehingga banyak orang Barat yang ingin belajar tentang Islam. Mereka yang belajar Islam secara utuh, akan

---

dalam geopolitik;yakni *space* (negara) dan *position* (politik). Keduanya yang melatarbelakangi munculnya perang Dunia satu dan dua. Lihat George Kiss, "Political Geography into Geopolitics;Recent Trends in Germany", dalam Geographical Review, Vol. 32, No. 4 (Oktober 1942), 636.

mendapatkan kesimpulan yang mencerahkan tentang Islam sebagai agama yang *rahmatan lil'alamin.*

Kehadiran al-Qaeda dan ISIS harus dibaca sebagai pola gerakan yang memiliki efek ganda. Sebagai gerakan sosial keagamaan keduanya telah menancapkan sejarah buruk tentang Islam, namun di sisi lain sebenarnya menguatkan *bargaining position* Islam sebagai kekuatan besar dunia. Dominasi yang selama ini dimainkan oleh Barat, terutama usahanya untuk mengeksploitasi kekayaan alam dunia Islam membangkitkan kesadaran tersendiri bagi umat Islam. Sehingga karenanya, hal yang harus menjadi perhatian kita bersama dalam menguatkan geopolitik dunia Islam adalah mengembangkan pola pemikiran kritis –transformatif dalam melihat gejala dunia dengan kehadiran kapitalisme yang hanya menguntungkan segelintir orang.

Saya meyakini bila umat Islam menjadikan agama sebagai gerak keadaban dalam membangun *civil society* dan mengabaikan langkah brutal seperti selama ini dilakukan oleh Al-Qaeda dan ISIS posisi tawar Islam akan semakin menguat. Islam sebagai agama *rahmatan lil'alamin*harus menjadi doktrin teologi yang menggerakkan nalar spiritualitas yang menjadi realitas. Tantangan kita bersama, seperti bahasa Hassan Hanafi adalah menjadikan konsepsi teologi

Islam sebagai gerakan sosial yang mencerahkan,[451] sehingga cita-cita Islam menjadi dunia tercerahkan dan mencerahkan dapat terwujud dengan baik.

Apabila Islam menjadi gerakan ideologis, peta peradaban dunia akan bergeser. Sehingga secara geopolitik umat Islam sangat diuntungkan. Bahkan lebih jauh, kehadiran Islam sebagai agama dunia akan semakin digandrungi, karena semangat yang dibangun adalah kesejahteraan bersama sebagai bagian dari umat yang satu. Lebih jauh, Islam sebagai agama *rahmatan lil'alamin* menghendaki hadirnya rahmat bukan saja bagi umat Islam, tetapi bagi semesta alam. Sehingga, bagi non-Muslim kehadiran Islam menjadi rahmat yang akan mengangkat derajat mereka baik secara sosial, politik, pendidikan, dan ekonomi. Gejala kebangkitan Islam, meski dicemari oleh tindakan brutal al-Qaeda dan ISIS harus dibaca dari perspektif optimisme tentang kebangkitan Islam menegakkan peradaban dunia dengan semangat kesejahteraan bersama, yang itu sebenarnya tersirat dan tersurat dalam pemikiran Islam Nusantara.

Islam Nusantara Vis a Vis Islam ala ISIS

Islam Nusantara sebagai konsepsi keberagamaan Islam di Indonesia sejatinya merupakan representasi dari nilai universal Islam sebagai agama *rahmatan lil'alamin.* Karena

---

[451] Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama,* terj. Asep Usman Ismail (Jakarta: Paramadina: 2003), 15.

itu, keinginan besar Nahdatul Ulama dalam Muktamar ke - 33 di Jombang lalu, bukanlah proyek ambisius tanpa dasar. Tema "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia" merupakan usaha sadar dan mendasar dalam membumikan pemikiran Islam yang progresif.[452] Tantangan dunia Islam pasca al-Qaeda dan ISIS semakin besar, karena keduanya telah memorak-porandakan posisi Islam sebagai agama dunia yang merahmati semesta. Al-Qaeda dan ISIS telah membangun citra Islam sebagai agama pedang, seperti bahasa Fahmi Huwaydi bahwa pandangan yang demikian itu mengukuhkan paradigma bahwa agama Islam adalah pisau. Agama senantiasa diidentikkan dengan potong tangan, perang, neraka, dan makna lainnya yang menyeramkan. Sehingga begitu sangat mudah agama mendorong lahirnya kekerasan dalam hidup.[453]

---

[452] Rais Am PBNU KH. A. Mustafa Bisri berpendapat, di Nusantara Islam dikembangkan dan dipelihara melalui jaringan para ulama Ahlussunnah wal Jamaah (Aswaja) yang mendalami ilmunya sekaligus terlibat secara intens dalam kehidupan masyarakat di lingkungan masing-masing. Maka masyarakat muslim yang terbentuk adalah masyarakat muslim yang dekat dengan bimbingan para ulama sehingga perilaku hidupnya lebih mencerminkan ajaran Islam yang berintikan rahmat. Sehingga secara sederhana, Islam Nusantara adalah solusi untuk peradaban dunia di tengah krisis radikalisme. Karena Islam Nusantara memiliki pandangan keislaman yang *rahmatal lil alamin.* Baca dalam, Mustafa Bisri, "Rais Aam PBNU: Islam Nusantara, Solusi Peradaban Dunia", *NU Online,* (Sabtu, 30 Mei 2015).

[453] Konsekuensi pendangkalan terhadap nilai-nilai universal agama tidak hanya sebatas wacana, lebih dari itu pada tataran empirik, sikap

ISIS sebagai representasi dari gerakan Islam radikal telah menyulut rasa benci terhadap Islam yang kian dalam. Kita tak dapat menyana, bagaimana mungkin Islam yang di dalam teks al-Qur'an dan Hadis digambarkan sebagai agama yang mengajarkan keadaban hidup, melahirkan tafsir keagamaan yang sangat konsepatif. Sehingga yang lahir dari sikap dan tindakan militan ISIS bukan nilai keislaman yang merahmati semesta, melainkan arogansi keberagamaan dengan dalih jihad.[454] Barangkali apa yang terjadi pada ISIS sebenarnya tak lebih dari kegetiran psikologis akibat tekanan dunia Barat terhadap Islam yang semakin menguat.[455] Sehingga secara brutal, mereka melakukan perlawanan atas dalih jihad dan mimpi membangun kejayaan Islam dengan sistem *khilafah Islamiyah,* yang dalam kajian akademik sistem ini sebenarnya tidak memiliki akar ajaran yang jelas dan pasti. Karena al-Qur'an dan Nabi sendiri melalui hadisnya tidak menyebutkan secara pasti tentang sistem peme-

---

tunduk di hadapan teks membawa penganut agama terjustifikasi untuk melakukan tindakan-tindakan destruktif. Fahmi Huwaydi dalam al-Qur'an wa al-Sulthan memberikan pandangan menarik, bahwa warisan pemikiran yang diilhami sejak beberapa abad yang lalu telah membentuk sebuah paradigma dakwah, bahwa agama adalah pisau. Agama senantiasa diidentikkan dengan potong tangan, perang, neraka, dan makna lainnya yang menyeramkan. Baca dalam, Zuhairi Misrawi, "Menggagas Teologi Perdamaian", *Jaringan Islam Liberal: islamlib.com,* (Minggu, 26 Mei 2002).

[454] Abdul Chalik, "ISIS dan Kita", dalam MAJALIS.

[455] Zuhairi Misrawi, Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oese Perdamaian (Jakarta: Gramedia, 2010), 116.

rintahan dan politik dalam dunia Islam.[456] Al-Qur'an dan Hadis hanya menyebut soal urgensi kepemimpinan sebagai upaya menata kehidupan bermasyarakat agar menjadi masyarakat yang beradab seperti dahulu Nabi Muhammad memberikan contoh ketika ada di Madinah.

Karena itu, dalam pemahaman Islam Nusantara yang berkembang di Indonesia soal kepemimpinan dan negara itu tidak harus orang Islam dan Negara Islam, yang paling penting kepemimpinan dan negara itu harus membawa maslahat bagi kehidupan masyarakat. Sehingga dalam konsepsi teologi Islam Nusantara, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dianggap sebagai negara final dan kepemimpinannya sah. Islam Nusantara memandang negara sebagai instrumen mencapai kebaikan bersama sebagai cita-cita universal dari Islam *rahmatan lil 'alamin.*[457]Maka di dalam merespons realitas kemajemukan yang ada di Indonesia, para ulama Islam Nusantara memandang perlu melakukan ijtihad bersama dalam merumuskan konsep negara,

---

[456] Abdul Chalik, " Fundamentalisme dan Masa Depan Ideologi Politik Islam", *Islamica*. Vol. 9, No. 1, (2014), 62.

[457] Spirit pandangan Islam Nusantara tentang hubungan Islam dengan negara tecerminkan dalam sikap Nahdatul Ulama yang memandang bahwa yang penting bagi umat Islam Indonesia bukan Negara Islam, karena negara ini majemuk, tetapi Darus Salam (Negara Damai), yang di dalamnya umat Islam dapat melaksanakan syariat dan aktivitas keagamaan. Baca dalam, Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan* (Bandung: Mizan, 2006), 273.

yang sehingga kini hadir dan memiliki makna yang luar biasa adalah negara yang berketuhanan, bukan negara Islam. Semua dalam rangka menjaga kohesi sosial dan integrasi negara di tengah pluralitas agama-agama yang ada di Indonesia.

Jika kita membaca pola gerakan ISIS pimpinan Abu Bakar al-Baghdadi, yang selama ini berjuang keras bagi tegaknya *khilafah Islamiyah*, seperti juga dimimpikan oleh Taqy al-Din al-Nabhani melalui Hisbut Tahrir.[458] Deklarasi ISIS sebagai *khilafah Islamiyah* pada Juni 2014 lalu merupakan aksi nyata dalam upaya menguasai dunia Islam dalam satu kepemimpinan. Pemahaman keagamaan yang seperti ini sebenarnya mengingkari realitas kemajemukan, karena tidak mungkin dengan keragaman agama yang ada di dalam negara Islam, akan mencapai kesepakatan membentuk negara Islam. Secara psikologis orang-orang di luar Islam sulit menerima kenyataan ini. Bukan tidak mungkin, negara-negara dunia akan bersatu melawan tirani yang dilakukan oleh ISIS karena dinilai tidak menghargai kebebasan beragama sebagai hak dasar dari hidup manusia.

Sebenarnya perdebatan hubungan negara dengan Islam merupakan persoalan klasik dalam kajian keislaman. Karena di dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi tidak dijelaskan

---

[458] Ainur Rafiq al-Amin, "Transmutation of Ideology Gerakan Hizbut Tahrir", *Akademika*, Vol. 16., No. 2, (2005), 110-115.

secara konkret dan pasti mengenai apakah Islam sebagai agama dan negara, atau hanya agama saja.[459] Sehingga para pemikir Islam hanya meletakkan dasar pemikirannya pada tafsir realitas yang ada pada masa Nabi Muhammad dan sahabat-sahabat setelahnya. Akibatnya perbedaan pandangan terkait dengan hubungan Islam dan negara berlangsung sengit dan melahirkan banyak gerakan politik. ISIS merupakan salah satu representasi dari gerakan ideologis yang berpandangan bahwa Islam dan negara harus menjadi satu. Pertarungan ideologis yang seperti ini sebenarnya menjadi hal wajar, tetapi cara-cara kekerasan yang dilakukan ISIS yang tidak wajar dan mengangkat kemurnian Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alaimin.*

Berbeda dengan Islam Nusantara yang menempatkan ajaran Islam sebagai *world view* yang progresif dan mencerahkan. Dalam dielaktikanya dengan realitas yang berkembang dalam kehidupan bermasyarakat, pemahaman Islam Nusantara lebih memberikan warna yang bagus dalam menyerap Islam sebagai nilai ajaran yang membawa kemaslahatan. Sebagai contohnya tentang hubungan negara dengan Islam, bagi Islam Nusantara yang paling pentingnya adalah tegaknya Islam sebagai agama yang secara bebas dapat mengekspresikan ajarannya, tanpa harus menciptakan negara Islam. Format pemikiran yang demikian ini merupakan wu-

[459] Chalik, "Fundamentalisme dan Masa Depan", 62.

jud dari progresivitas pemikiran dalam merespons realitas yang berkembang di dalam masyarakat.

Salah satu contoh menarik pemikiran Islam Nusantara, barangkali kita penting mengetengahkan pemikiran Gus Dur. Kiai nyentrik ini mencoba membangun paradigma Islam pribumi, yang dapat kita kategorikan sebagai pemikiran Islam Nusantara. Gus Dur membangun paradigma Islam dengan istilah, universalisme Islam, kosmopolitanisme Islam, dan pribumisasi Islam. Ketiganya secara praksis memiliki kaitan erat, universalisme Islam sebagai gagasan teoretis, kosmopolitanisme Islam sebagai pemikiran dialogis, dan pribumisasi Islam sebagai tindakan praksis. Keimanan seperti bahasa Hassan Hanafi harus bergerak dari yang statis ke praksis,[460] Gus Dur menerjemahkan keimanan ini sebagai langkah konkret dari tindakan bersama menuju masyarakat yang beradab.[461]

Dengan mengambil spirit *maqasidu al-syariah*, Gus Dur membangun paradigma Islam Nusantara dengan landasan konkret. *Pertama,* keselamatan fisik warga masyarakat dari

---

[460] Gerakan teologi modern lebih menekankan pemikrannya pada teologi praktis ketimbang teologi teoretis, dengan mengubah teologi sebagai kekuatan yang aktif dalam menggerakkan kehidupan kemanusiaan yang bermartabat. Baca dalam Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi,* 15.

[461] Aksin Wijaya, Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara (Yogyakarta: NadiPustaka, 2011), 190.

tindakan badani di luar ketentuan hukum *(hifdzu an-nafs)*. *Kedua,* keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama *(hifdzu ad-din)*.*Ketiga*, keselamatan keluarga dan keturunan *(hifdzu an-nasl)*. *Keempat,* keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau penggusuran di luar prosedur hukum *(hifdzu al-mal)*. Dan, *kelima,* keselamatan hak milik dan profesi *(hifdzu al-milk)*.[462]

Pemikiran Gus Dur merupakan upaya konkret dalam menerjemahkan Islam sebagai paradigma dalam membangun keadaban hidup bermasyarakat. Spirit nilai yang harus dibawa oleh Islam harus jelas, sehingga seperti apapun konteks yang ada dalam kehidupan masyarakat, Islam tidak kebingungan dalam memberikan rumusan jalan yang beradab, dari misi besarnya sebagai agama *rahmatan lil 'alamin.* Jelas dari sini dapat dibedakan bagaimana arah gerakan ISIS sebagai representasi dari gerakan Islam radikal dengan Islam Nusantara sebagai paradigma baru keislaman dari Indonesia.

Sebenarnya yang dibawa oleh Islam Nusantara adalah kebenaran universal dari Islam. Penggunaan bahasa "Islam Nusantara" sebenarnya hanya penanda bahwa di Indonesia ada paradigma Islam progresif sebagai tafsir terhadap teks

---

[462] Abdurrahman Wahid, Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 3.

Islam dengan konteks lokal yang berkembang. Maka sebagai paradigma, Islam Nusantara tak menghendaki penggunaan yang sama di belahan negara lain. Islam Nusantara sebenarnya adalah konsepsi Islam universal sebagai agama *rahmatan lil 'alamin.* Lebih jelasnya, merujuk pada bahasa Jalaluddin Rahmat, Islam Nusantara, adalah Islam aktual, yang merupakan penerjemahan secara langsung terhadap realitas dari Islam konseptual seperti dijelaskan dalam al-Qur'an dan Hadis. Karena baginya, hanya Islam aktual yang mampu mengubah sejarah peradaban Islam.[463]

Oleh karena itu, kehendak Nahdatul Ulama menjadikan Islam Nusantara sebagai paradigma Islam dunia tidak dimaksudkan untuk melakukan hegemoni bahasa dan paradigma Islam. Tetapi lebih sebagai gagasan universal tentang keislaman sebagai agama yang menggerakkan dan menyejarah sebagai bagain dari realitas yang terbatas ruang dan waktu. Karenanya, dialog keadaban antara Islam sebagai konsepsi teologis dengan realitas sebagai pijakan hidup tak terabaikan. Bagaimanapun Islam merujuk pada bahasa Hassan Hanafi bukan konsepsi yang langit, tetapi adalah agama universal yang harus membumi.[464] Karena itu, Islam Nusan-

---

[463] Jalauddin Rahmat, Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan Muslim (Bandung: Mizan, 1998), 18.

[464] Percaya kepada Tuhan dalam Islam sebagai zat pencipta, tidak cukup hanya dalam hati, tetapi harus diwujudkan secara konkret dalam tindakan nyata. Pandangan teologi dalam Islam harus hadir ke bumi sebagai pembebasan. Hassan Hanafi, "Ideologi dan Pembangunan",

tara sebagai paradigma Islam yang berhasil mendamaikan pertentangan dengan realitas dan kebudayaan yang berkembang di Indonesia, dapat menjadi model dan corak pemikiran yang menginspirasi umat Islam di belahan negara lain, tanpa harus menggunakan bahasa Islam Nusantara. Karena sejatinya yang dibawa oleh Islam Nusantara adalah kebenaran universal dari *Islam rahmatan lil alamin* yang dibawa oleh Nabi Agung Muhammad saw.

Penutup

Tidak menyadari bahwa ajaran Islam yang bernuansa kekerasan dan ekstrem berada di tengah-tengah kita. Bermula dari ajakan kembali pada ajaran al-Qur'an dan Sunnah secara murni. Al-Qur'an dianggap benar jika ditafsiri oleh kelompoknya. Ajaran Islam yang benar hanya berdasar al-Qur'an sebagai tafsir dari pemimpinnya, sementara ajaran kelompok lain adalah salah, sesat dan bahkan mendekati ajaran kafir. Ajaran Islam yang bersumber dari salafus salih dianggap salah dan sesat, karena mengandung khurafat, takhayul dan berbau bid'ah.

Ajaran-ajaran seperti disebut di atas begitu luas terdengar di lingkungan kita. Melalui ceramah, media dan kontak lewat khalaqah begitu mudahnya kita dapatkan informasi tentang mereka. Jama'ah atau pengikut berada di lingkung-

---

dalam Ed. Shonhaji Sholeh, *Agama, Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991), 53-63.

an kita, di sekeliling kita, bahkan di kanan-kiri kita. Ujung dari ajaran mereka adalah bahwa Islam yang benar adalah Islam yang di Timur Tengah, belajar langsung ke Timteng, atau belajar pada guru yang pernah belajar di Timteng. Islam di Indonesia penuh dengan takhayul dan menyimpang.

Dalam praktik bermasyarakat mereka berperilaku eksklusif, seolah paling benar dan paling Islam. Jika diundang pada acara keagamaan kampung, mereka berkelit dan berdalih tidak bisa hadir. Jika dikasih berkat, tidak sedikit yang membuangnya. Jika tempat ibadah mereka kita datangi untuk beribadah, maka dengan secara cepat dibersihkan. Karena posisi umat selain dirinya kesuciannya diragukan. Begitulah seterusnya.

Beberapa waktu, Menteri Agama Lukman Syaifuddin menyatakan bahwa paham yang menyerupai ISIS merasuki beberapa Ormas di Indonesia. Atau bahkan pengurus Ormas memiliki kesamaan pandang dengan cara berpikir ISIS. Pernyataan tersebut sangat beralasan. Salah satu indikatornya adalah cara pandang yang eksklusif, mudah menyalahkan dan mengafirkan orang lain, dan menganggap dirinya dan kelompoknya yang paling benar dan paling Islam. Pandangan tersebut sangat mudah ditemukan dalam lingkungan kita, di sekeliling kita.

Namun masalahnya masyarakat sudah tidak lagi kritis. Perhatian kita dan pemerintah hanya fokus pada ISIS nan jauh di sana. Sementara di sekitar kita, yang berpandangan

nyaris sama dan merupakan benih munculnya eksklusivitas justru luput dari perhatian.

Islam Nusantara merupakan salah satu alternatif dalam membendung paham Islam yang eksklusif. Paradigma Islam Nusantara sebagai representasi dari pemikiran Islam *rahmatan lil 'alamin* menemukan relevansinya yang sangat signifikan di tengah krisis dunia Islam akibat gerakan fundamentalisme-radikal, seperti selama ini dilakukan oleh al-Qaeda dan ISIS. Tak berlebihan mimpi Nahdatul Ulama menjadikan Islam Nusantara sebagai corong peradaban dunia Islam, sebab sebagai ijtihad ulama, Islam Nusantara telah menjadi bagian dari realitas yang menyejarah dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Islam Nusantara yang kaya dengan warisan Islam menjadi harapan *renaisans* peradaban Islam dunia. Masyarakat dunia, banyak berharap agar Indonesia menjadi *prototype* peradaban Islam di era kontemporer, mengingat karakter masyarakatnya yang multikultural, multiagama, multietnik, moderat, dan jauh lebih toleran dibanding negara-negara Islam lain, di mana pandangan tersebut sebenarnya berakar dari pemikiran Islam Nusantara.

Karena itulah, posisi Islam Nusantara paradigma keberagamaan yang berkembang di Indonesia dalam percaturan geopolitik dunia Islam memiliki *bargaining position* yang tinggi. Apalagi kehadiran al-Qaeda dan ISIS yang berakar dari fundamentalisme Islam dari Timur Tengah telah memorak-porandakan tatanan dunia Islam dari dalam. Pada

titik inilah, di tengah krisis multidimenasional yang ada dalam dunia Islam, pemikiran keislaman yang diramu dalam istilah Islam Nusantara menarik diperhatikan oleh dunia. Sebab Islam Nusantara telah terbukti mampu menjadi corong dari peradaban Islam Indonesia, hingga sampai saat ini Islam dan negara bisa berdamai, dengan sama-sama menjalankan fungsinya agar cita-cita dari kehadiran Islam dan Indonesia, mewujudkan masyarakat yang berdaulat, adil, dan makmur dapat tercapai. ●

Bagian Kelima

AGAMA DAN MASA DEPAN POLITIK ISLAM

Usaha pencarian konsep politik dalam Islam serta pencarian hubungan Islam dan negara harus dilihat dari sisi legalistik-rasionalistik. Seiring dengan munculnya interpretasi baru, pemikiran politik Islam bercorak adaptasionisme, berkembang sejalan dengan tingkat peradaban masyarakat. Dalam melihat ini setidaknya ada tiga polarisasi yang perlu digarisbawahi:

a. Kecenderungan skriptualis-rasional. Polarisasi ini berhubungan dengan pendekatan terhadap sumber al-Qur'an dan Hadis terutama menyangkut metode penafsiran. Kecenderungan skriptualistik menampilkan pemahaman tekstualistik dan literalistik, yakni penafsiran yang mengandalkan kemampuan bahasa. Sedangkan kecenderungan rasional menampilkan penafsiran rasional dan kontekstual. Kedua pandangan ini melahir-

kan persepsi berbeda mengenai hubungan Islam-negara dan teori politik Islam.

b. Kecenderungan idealis-realis. Pendekatan pertama cenderung melakukan idealisasi terhadap sistem pemerintahan dengan menawarkan nilai-nilai Islam ideal. Termasuk dalam kecenderungan ini penafsiran negara yang bercorak filosofis. Konsep ini tidak pernah terealisasi dalam Islam meskipun al-Farabī dengan konsep *al-madīnah al-fadīlah*nya pada periode-periode awal telah tergulirkan. Sementara pandangan realis menolak terhadap kecenderungan idealis, dan menerima semua kenyataan pemerintahan dalam Islam dengan konsekuensi memberikan melegitimasi kekuasaan atau mengontrol kekuasaan. Pemikiran seperti ini banyak diintrodusir oleh pemikir Sunni.

c. Kecenderungan formalis-substantif. Konsep formalistik lebih mengedepankan bentuk daripada isi. Pembentukan negara menurut pandangan ini menampilkan konsep tentang negara dengan simbolisme keagamaan. Sementara kecenderungan substantif lebih menekankan isi daripada bentuk. Dalam wilayah ini, bukan merupakan hal yang penting mengenai format negara, yang terpenting isi atau nilai yang terkandung dalam negara tersebut. Kedua kelompok ini sekaligus berbeda dalam keyakinan keagamaan dan aksi politik. Formalis cenderungan melakukan politisasi agama, sedangkan substantif lebih menekankan substansif agama ke dalam proses politik.

Hubungan Islam dan demokrasi harus dilihat secara parsial, karena keduanya berangkat dari paradigma yang berbeda. Islam bersifat transenden karena merupakan aga-

ma wahyu, sementara demokrasi bersifat profan karena lahir dari rekayasa manusia. Bila dilihat secara parsial Islam dan demokrasi memiliki nilai yang sama, karena dalam Islam terkandung nilai-nilai yang diperjuangkan demokrasi. Sementara hubungan Islam dan demokrasi tidak bisa dilihat secara komprehensif, karena *ending* demokrasi hanyalah pemuasan lahiriah (keduniaan) saja, sementara Islam menyangkut persoalan metafisik (hidup sesudah mati) yang menjadi salah satu tujuan akhir Islam.

Munculnya institusi khalifah di awal pemerintahan Islam yang pada akhirnya mengalami pergeseran makna pada masa Daulah Umayyah merupakan bentuk ideal sistem pemerintahan Islam. Institusi khalifah adalah sistem politik Islam paling *genuine*, yang secara eksplisit-implisit merupakan cermin semangat al-Qur'an dan nilai-nilainya pernah dilakukan Nabi sejak pemimpin negara Madinah, dan dilanjutkan oleh *al-khulafâ al-râsyidîn*. Sistem khalifah memiliki semangat yang sama dengan sistem demokrasi yakni pemberian ruang publik yang seluas-luasnya bagi kelangsungan berbangsa-bernegara. Khalifah adalah pelaksana undang-undang, sementara rakyat melalui parlemen *(ahl al-hal wa al-aqd)* yang menentukan ke mana arah undang-undang tersebut atau lebih dikenal dengan pemerintahan rakyat *(people's rule)* rakyat yang menentukan segalanya sesuai dengan semangat etik agama.

Kehadiran institusi khalifah merupakan alternatif sistem politik bagi negara yang mayoritas penduduknya ber-

agama Islam. Institusi khalifah merupakan salah satu sistem yang mampu memberikan kontribusi terhadap tuntutan demokratisasi dan perubahan sosial-politik yang terus mengemuka seiring dengan menguatnya isu desentralisasi kekuasaan. Pelembagaan kembali institusi khalifah merupakan salah satu pemecahan persoalan-persoalan politik di dunia Islam.

Dalam kondisi kekinian, khalifah dan khilafah terus didengungkan oleh banyak organisasi keagamaan dunia. Namun sayangnya, institusi yang suci ini dicederai oleh sekelompok muslim untuk memaksakan kehendaknya dengan cara kekerasan dan jauh dari kesan Islam. Al-Qaeda dan beberapa lembaga berafiliasi, lalu ISIS dan berbagai lembaga yang berafiliasi serta berbagai organisasi justru menampilkan perilaku anomali. Satu sisi dengan menampilkan gaya kekerasan yang sangat ekstrem, pada sisi yang lain juga menampilkan sifat eksklusivisme—yang dengan mudah menyalahkan, mendiskreditkan dan mengafirkan orang lain. Khilafah yang mulia kemudian menjadi "mimpi buruk" yang menakutkan, di mana banyak muslim dan non-muslim merasa ketakutan terhadapnya.

Berbagai respons atas beban sejarah ini, muncul berbagai alternatif baru yang ditawarkan. Salah satunya adalah ideolog Islam Nusantara, yakni sebuah ajaran Islam yang bercorak keindonesiaan dengan tradisi lokalitas yang kuat, dengan menampilkan ajaran Islam rang ramah, toleran dan menjunjung tinggi sifat asasi manusia. Islam Nusantara ada-

lah sebuah ideologi praktik Islam yang ramah lingkungan, tidak ke kanan dan kiri—mengikuti ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi dan para sahabat, *tabi'in* hingga para *salafus salih*. ●

DAFTAR PUSTAKA

Al-Māwardī, Abī al-Hasan Muhammad bin Habīb al-Basarī al-Baghdādŷ, *al-Ahkām al-Sultāniyah*. Mesir:Mustafā al-Hulabī, 1973.

Al-Sai'dī. Hazim Mut'al. *Nazariyat al-Islāmiyat fī al-Daulat*. Cairo:Dār al-Nahdlat al-'Arābiyah, 1977.

Al-Shahrastanī. *al-Milal wa al-Nihāl*. Beirut:Dār al-Fikr, tt.

Al-Asqalanī. Ibn Hajar. *Tahzib al-Tahzib*. Beirut:Dār al-Sadr, 1968.

Al-Mudaffar, Muhammad Ridā. *Aqa'id al-Islāmiyah*. Beirut: Dār al-Qadr, 1973.

Al-Asy'arī. *Maqalat al-Islāmiyah wa Ikhtilafi al-Musallin*. Mesir:Maktabah al-Nahdah, 1969.

Ayubi, Nazih N.*Political Islam;Religion And Politics in Arab World.*London:Paperback, 1994.

Ahmed, Akbar S. *Discovering Islam*. London:Routledge & Kegan Paul Itd., 1988.

Arnold, Thomas W. *The Caliphate*. London:Routledge & Kegan Paul Itd., 1965.

Al-Hasan, Abdullah. *Ummah or Nation?;Identity Crisis in Contemporary Muslim Society.* McGill University Press, 1992.

Ayalon, Ami. *Language and Change in The Arab Middle East*. Oxford:Oxford University Press, 1987.

Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge, 1994.

Al-Faruqi, Ismail Raji. "Islam and Zionism" dalam John L. Esposito (ed.) *Voice of The Resurgent Islam*". New York: Trust Publication, 1983.

An-Naim, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syariah*. Terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta:LkiS, 1997.

Al-Maududi, Abul A'la. *Khilafah dan Kerajaan*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung:Mizan, 1996.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996.

Al-Hasyimi, Muhammad Kamil. *Hakikat Akidah Syi'ah*. terj. HM. Rasyidi. Jakarta:Bulan Bintang, 1989.

Ahmad, Mumtaz. *Masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi. Bandung:Mizan, 1993.

Ahmad, Khursid. "Sifat Kebangkitan Islam" dalam *Dinamika Kebangkitan Islam;Watak Proses dan Tantangan.* ter. Bakri Seregar (Jakarta:Rajawali Press, 1989), 322-329.

Arkoun, Muhammed. *Pemikiran Arab*. terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta:LPPMI, 1996.

Al-Wakil, Muhammad Sayyid. *Wajah Dunia Islam; Dari Dinasti Umayyah Hingga Imperialisme Modern*. ter. Fadli Basri. Jakarta:Pustaka al-Kautsar, 1998.

Abdalla, Ulil Absar. “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”. *Kompas,* Senin, 18 November 2002.

Al-Amin, Ainur Rafiq. “Transmutation of Ideology Gerakan Hizbut Tahrir”. *Akademika*, Vol. 16., No. 2, 2005.

Arif, Syamsuddin. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.

Ayoob, Mohammed (ed.), *The Poolitics of Islamic Reassertion.* London:Croom Helm, 1981.

Azra, Azyumardi. “Islam Nusantara adalah Kita”, *website Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, fah.uinjkt.ac.id,* diakses tanggal 17 Oktober 2015.

Bizawie, Zainul Milal. *“Meneguhkan Islam Nusantara”,* Koran Online muktamar.nu.or.id., Jumat, 26 Juni 2015.

Crone, Patricia, Hinds, Martin. *God’s Caliph*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Chalik, Abdul. “Fundamentalisme dan Masa Depan Ideologi Politik Islam”. *Islamica*. Vol. 9, No. 1, 2014.

Cleveland, Harlan. *Lahirnya Sebuah Dunia Baru* terj. P. Soemitro. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Dahl, Robert. *Democracy And Its Critics*. London:Yale University Press, 1989.

Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. New York:Oxford University Press, 1995.

----------------. *Islam The Straight Path*. Oxford:Oxford University Press, 1991.

----------------. *Islam dan Politik*. terj. H.M. Yoesoef Souyb. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

El-Awa S, Muhammed. *On The Political System of The Islamic State*. Indianapolis:American Trust Publication, 1980.

Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Pembebasan*. terj. Ahmad Suaedy. Yogyakarta:LKiS, 1993.

Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni Syi'ah*. Terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka, 1988.

el-Fadl, Khalid Medhat Abou. *Trends in Political Thought*. Desertasi Doctor. Montreal:McGill University, tt.

Eickleman, Dale & Piscatori, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Fuller, E. Graham $ Ian O. Lesser, *A Sense of Siege, The Geopolitics of Islam and the West.* Santa Monica:Westview Press, 1995.

Fealy, Greg & Anthony Bubalo. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia* terj. Akh Muzakki. Bandung: Mizan, 2007.

Faruqi, Ziya ul-Hasan. "Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb". dalam *Orientalis, Islam and Islamists*. Ashaf Husein et. al. (ed) USA:Amana Books, 1984, 177-191.

Hourani, Albert. *A History of Arab Peoples*, Harvard:Harvard University Press, 1991.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History*. London:IB Tauris & Co Itd., 1995.

Iqbal, Hakim Javid. *"Konsep Negara dalam Islam"*. dalam Mumtaz Ahmad (ed.). *Teori Politik Islam*. terj. Ena Hadi (Bandung:Mizan, 1993), 57-74.

Kramer, Gudrun. "Islamist Notions of Democracy". Dalam *Political Islam*, Beinin Joel dan Stork, Joe (ed.). London: IB. Tauris, 1997. 71-80.

Helmī, Mustafā. *al-Khilāfa wa al-Fikr al-Islāmī* (Cairo:Dār al-Ansōr, t.t.)

Hitti, Philip K. *Islam and The West*. terj. M. J. Irawan. Bandung:Sinar Baru, tt.

Hasjmy, A. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta:Bulan Bintang, 1979.

Hamka. *Sejarah Umat Islam II*. Jakarta:Bulan Bintang, 1975.

Iqbal, Javid. "Demokrasi dan Negara Islam Modern." dalam *Dinamika Kebangkitan Islam*, John L. Esposito (ed.). ter. Bakri Siregar. Jakarta:Rajawali Press, 1989. 321-332.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and The Age of Caliphates*. London:Longman Limited Group, 1986.

Khan, Qomarudin. *Tentang Teori Politik Islam*. terj. Taufiq Adnan Amal. Bandung:Pustaka, 1987.

__________________, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*. Bandung: Pustaka, 1983.

K. Ali. *A Study of Islamic History*, Delhi:Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1980.

Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam*. terj. Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta:Gramedia, 1994.

__________________, *The Arab in History*, New York:Harper Torcbooks, 1966.

Madellung, Welfred. *The Succession to Muhammad;Study of Early Caliphate*. Cambridge:Cambridge University Press, 1996.

Merdin, Serif. "Religion and Sacularization in Modern Turkey" dalam Ali Kasanchigil dan Ergun Ozhudun (ed.). *Ataturk Founder of Modern Turkey*. London:C. Hurst & Company, 1991. 186-196.

Nicholson, R.A. *A Literary History of Arabs*. Cambridge:Cambridge University Press, 1979.

Mahmudinnasir, Syed. *Islam Konsepsi dan Sejarahnya*. terj. Adang Affandi. Bandung:Rosdakarya, 1994.

Mulyati, Sri. "The Theory of State of al-Mawardi." dalam *Islam and Development;A Politico-Religious Response*. (Montreal:Permika-LPMI, 1997), 3-38.

Ma'luf, Louis. *Kamus Munjid*. Beirut:Dahlal Muraq, 1976.

Munawir, A. Warson. *Kamus al-Kautsar*. Surabaya:Pustaka Progresif, 1997.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Misrawai, Zuhairi. "Meneguhkan Islam Nusantara". *Kompas,* Sabtu, 1 Agustus 2015.

__________________, "Menggagas Teologi Perdamaian", *Jaringan Islam Liberal: islamlib.com,* Minggu, 26 Mei 2002.

__________________, Pandangan Muslim Moderat: Toleransi, Terorisme, dan Oase Perdamaian. Jakarta: Gramedia, 2010.

Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kyai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Mustafa Bisri, "Rais Aam PBNU: Islam Nusantara, Solusi Peradaban Dunia", *NU Online*. Sabtu, 30 Mei 2015.

Nasr, Sayyed Hossein. *The Heart of Islam.* Bandung : Mizan, 2003.

Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.

Nasr, Seyyed Husein. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Modern*. ter. Tohirudin Lubis. Bandung:Pustaka, 1994.

Nasution, Harun. Teologi Islam:Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan. Jakarta:UI, 1986.

_________________, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta:UI, 1987.

Roy, Oliver. *The Failure of Islam*. Harvard:Harvard University Press, 1994.

Ridā, Muhammad Rāsyīd, *al-Khilāfat wa al-Imāmat al-'Uzmā*. Cairo:Matba'at al-Manār, 1341 H.

Rabi', Muhammad Mahmud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden:E.J. Brill, 1967.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago:Chicago University Press, 1979.

_________________, *Membuka Pintu Ijtihad*. terj. Anas Mahyudin Bandung:Pustaka, 1995.

Saunders, J.J. *A History of Medieval Islam*. London:Routledge and Kegan Paul ltd., 1993.

Siddiqui, Kalim. *In Persuit of The Power of Islam*. London:The Open Press, 1996.

Shaw, Stanford J, dan Shaw, Ezel Kural. *History of Ottoman Empire And Modern Turkey*. Cambridge:Cambridge University Press, Vol. 2, 1988.

Swartz, Merlin L. *Studies on Islam*. Oxford:Oxford University Press, 1981.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara*. Jakarta:UI Press, 1990.

Syafi'i, Inu Kencana. *al-Qur'an dan Ilmu Politik*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.

Shiddiqi, Nouruzzaman. *Syi'ah dan Khawarij*. Yogyakarta: PPM, 1985.

Sou'yb, Joesoef. *Sejarah Daulah Abbasiyah I*. Jakarta:Bulan Bintang, 1977.

Syalabi, A. *Sejarah dan Kebudayaan Islam 2*, terj. Muchtar Yahya, Sanusi Latief. Jakarta:Pustaka al-Husna, 1983.

Taimiyah, Ibn. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī al-Naqd al-Kalām al-Syiah wa al-Qadāriyah*. Mesir:Dār Ilm wa al-Malayin, tt.

Toynbee, Arnold J. *Civilization On Trial*. Oxford:Oxford University Press, 1948.

Tabbarah, Afif A. *The Spirit of Islam*. terj. Hasan T. Shouchir. Beirut:Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1993.

Turan, Ilter. “Religion and Political Culture in Turkey.” Dalam *Islam in Modern Turkey*. Topper, Richard (ed.) London:IB. Tauris & Co. Itd, 1994. 31-52.

Umari, Akram Diyauddin. *Masyarakat Madani;Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, terj. Mun’in A. Sirry. Jakarta:Gema Insani Press, 1999.

Uhlin, Anders. *Democracy and Diffusion;Transnational Lesson-Drawing Among Indonesia Democracy Actors.* Sweden:Lund University, 1995.

Voli, Jhon Obert. *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*. terj. Ajat Sudrajat. Yogyakarta:Titian Ilahi Press, 1997.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Watt, W. Montgomery. *Pergolakan Politik Islam*. terj. Fahmi Zarkasy dan Taufik Ibnu Syam. Jakarta:Beunebi Cipta, 1987.

Zurcher, Erick J. *Turkey in Modern History*. London:IB. Tauris & Co. Itd, 1997.

Zahri, Ihsan Ali. *Syi'ah Berbohong Atas Nama Ahlul Bait*. ter. Bey Arifin dan Muamal Hamidy. Surabaya:Bina Ilmu, 1988.

Zahrah, Muhammad Abu. *Aliran Politik dan Akidah Dalam Islam*. terj. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib. Jakarta:Logos, 1996.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New Disorder.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Gramedia, 2009.

Tobroni & Syamsul Arifin. *Islam Pluralisme Budaya dan Politik.* Yogyakarta: Siprees, 1994.

Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan.* Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wijaya, Aksin. *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara.* Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011.

Zahro, Amad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahstul Masail 1926-1999.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zaqzuq, Muhammad Hamdi. *Reposisi Islam di Era Globalisasi.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2001.

Jurnal dan Majalah

Azra, Azyumardi. "Islam dan Negara Eksperimen dalam Masa Modern;Tinjauan Historis" dalam *Ulumul Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* No. 2 Vol. IV (1993), 10-17.

Beetham, David. "Conditions for Democratic Consolidation". Dalam *Review of African Political Economy*, No. 60 (1994), 157-172.

Bulliet, Richard. “First Name and Political Change in Modern Turkey” dalam *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge University Press. Vol. 9 (November 1978), 489-495.

Esposito, John L., Piscatori James. “Democratization and Islam.” Dalam *Middle East Journal*, No. 3 (1991), 427-440.

Hidayat, Komarudin. “Masyarakat Agama dan Agenda Penegakan Masyarakat Madani. *Makalah Seminar* PPs. Unmuh Malang, 1998, 1-18.

“Ensiklopedi Islam”. Vol.2. Jakarta:Dirjen Bimbaga Islam dan Proyek Peningkatan Sarana/Prasarana PTAI/IAIN, 1993.

Ivanov, W. “The Organization of Fatimid Propaganda.” Dalam *Journal of The Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, Vol. XV (1939), 1-14.

Mudzhar, M. Atho’. “Teori-Teori Tentang Jatuhnya Daulat Bani Umayyah dan Bangkitnya Daulat Abbasiyah.” *Al-Jamiah;Journal IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, No. 60 (1997), 16-49.

Mehmet, Ozay. “Khalifah Modern.” *Ulumul Qur’an;Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, (1993) 96-101.

Rahardjo, M. Dawam. “Khalifah.” *Ulumul Qur’an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* No. 1 Vol. IV (1995).

Syamsudin, M. Din. “Usaha Pencarian Konsep Negara Dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam”. *Ulumul Qur’an; Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Nomor 2. Vol. IV (1995), 4-9. ●

CURRICULUM VITAE

Dr. Abdul Chalik adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Filsafat dan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UIN Sunan Ampel Surabaya. Selain mengajar, tahun 2010 diamanati sebagai Kepala Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel. Sebelum di Lemlit, selama empat tahun penulis sebagai tim ahli dan Kepala Pusat Kelembagaan Kopertis Wilayah IV Surabaya.

Sebelum masuk IAIN Sunan Ampel tahun 1991, penulis belajar di Pesantren Al-Falah Kajar Bondowoso dan Pesantren Raudhatut Tholibin Bantungan Situbondo. Penulis menamatkan pendidikan program Doktor di IAIN Sunan Ampel ini banyak terlibat dalam kegiatan penelitian yang dibiayai oleh Ditpertais/Diktis dalam proyek multiyears dari tahun 2004, 2005, 2006, 2007 dan 2008 dengan menggunakan pendekatan *Participatory Action Research*. Isu-isu yang diangkat terutama tentang pesantren, gender,

muslim pesisir. Hasil penelitiannya sudah diterbitkan oleh Diktis dalam bentuk jurnal dan buku, serta penerbit lain. Atas pengalaman riset menggunakan PAR, penulis menjadi mentor dan narasumber PAR di beberapa UIN/IAIN/STAIN/PTAIS di Indonesia dari tahun 2005 sampai sekarang.

Untuk memperkuat keahlian yang ia tekuni, penulis aktif mengikuti pendidikan dan *short course* di dalam dan luar negeri. Di antaranya *short course on confirmatory research methodology* di University of Melbourne (2006), *Short course on strategic planning and budgeting* di Murdoch University (2011) dan pernah mengikuti *certificate program on Learning Organization and Change* di Coady International Institute Antigonish Canada (2012).

Sejak itu, penulis cukup aktif melakukan penelitian, dan hasil penelitiannya sudah diterbitkan baik dalam bentuk buku maupun jurnal. Beberapa penelitian yang sudah dilakukan, *Studi Melek Politik Masyarakat Mojokerto (KPUD, 2015), Kajian Pengetahuan Politik Pemilih Pemula dalam Pilkada 2015 (KPUD, 2015), Tradisi Keberagamaan Lokal; Studi tentang Perayaan Rebo Wekasan (DIPA, 2014), Analisis Kesejahteraan Masyarakat Gresik (BAPPEDA, 2014), Ekspektasi Pembangunan yang Berkeadilan di Kab. Gresik (BAPPEDA, 2014), Pemetaan Pasar Tradisional dan modern Kab. Gresik (Setda, 2013), Analisis Kinerja BUMD;PDAM dan BPR Gresik (Setda, 2013), Studi Kualitatif Kompetensi Pengawas dan Kepala Sekolah/Madrasah di Papua, Maluku*

Utara, NTB dan Jatim (Asia Development Bank-Puslitbangtik, 2013), Kajian Islam Bugis di Perguruan Tinggi Islam Negeri (Diktis, 2011)*Pemetaan Hasil Penelitian Dosen IAIN Sunan Ampel tahun 2000-2010* (DIPA, 2011), *Dampak Konversi IAIN ke UIN:Pengalaman UIN Jakarta, UIN Yogya, UIN Makasar dan UIN Riau* (DIPA, 2011), *NU dan Demokrasi Lokal di Jawa Timur* (Diktis, 2010), *Satu Tunggu Tiga Tuhan, Kajian atas Keluarga Multi Agama di Bima NTB* (Balitbang Kemenag, 2010), *Analisis Kesejahteraan Masyarakat Pamekasan;Analisis Potensi dan Sumber (Bappeda Jatim, 2010), Hermeneutika untuk Kitab Suci* (DIPA, 2010), *NU Pasca Orde Baru, Studi Partisipasi Politik Elite NU Jawa Timur* (2009), *Respons Civitas Akademika atas Rencana Perubahan IAIN menjadi UIN* (2010), *Ragam budaya politik elite NU Pesisir Jawa Timur* (Diktis/2008), *Imagined Political Communities;NU dan Partai Politik di Tlogosari Bondowoso* (DIPA/2007), *Pemberdayaan Masyarakat Kranji Menghadapi Industrialisasi melalui Pesantren sebagai Pusat Pengembangan* (Ditbinperta/2004, 2005, 2006 dan 2007—Proyek multiyears), *Tradisi Mengemis Masyarakat Giri Kebomas Gresik* (DIPA/2007), *Pengaruh Kemiskinan terhadap Religiositas masyarakat Sulek Kecamatan Tologosari Bondowoso;Penelitian Konfirmatori* (IAIN/2006), *Masjid sebagai pusat pengembangan pluralitas;Dinamika Masjid Annur Krembung Sidoarjo* (Ditbinperta/2006), *Pengembangan Masyarakat Pesisir Pacitan menghadapi budaya industri* (Ditpertais/2006), *Mazhab Feminis dalam Penafsiran al-Qur'an* (DIP/2005), *Pola Pengembangan Pesantren Tabah*

dan Fatimiyah melalui perspektif kesetaraan dan keadilan gender (Ditpertais/2005), *Kompetensi Dosen Bahasa Arab dan Bahasa Inggris IAIN Sunan Ampel* (DIP/2004), *Khalifah; Dinamika dan Urgensi Pelembagaan Kembali di Dunia Islam* (2003)

Selain penelitian, penulis juga aktif menulis di jurnal ilmiah. Tidak kurang dari 38 tulisan sudah diterbitkan di jurnal ilmiah, baik nasional maupun internasional. Sementara sudah dua belas hasil penelitian yang diterbitkan, baik karya pribadi maupun karya bersama.

Selain mengajar, juga terlibat dalam kegiatan riset dan pendampingan tentang pelayanan publik di Pemerintah Kabupaten dari tahun 2010 hingga sekarang. Sebagai tim ahli beberapa Kabupaten dalam bidang penyusunan RPJMD, RKPD, penyusunan desain pengembangan desa dan kecamatan. Selain itu juga menjadi konsultan politik beberapa calon Kepala Daerah.

Sementara aktivitas akademik, selain mengajar di Prodi Politik Islam Fakultas Ushuluddin dan Prodi Ilmu Politik dan Pascasarjana UIN Sunan Ampel, penulis juga mengajar di Pascasarjana (S2) IAI Nurul Jadid Paiton, Pascasarjana IAI-Qomarudin, Unsuri Surabaya.

email: achalik_el@yahoo.co.id

Isu politik dalam Islam masih cukup menarik untuk diperbincangkan. Setidaknya muncul empat alasan mengapa isu-isu tersebut masih dianggap penting untuk dibicarakan. Pertama, munculnya anggapan bahwa isu politik merupakan isu agama, artinya kajian tentang politik disamakan dengan kajian tentang *hudud*, *qisas*, *ibadah*, *faraid* dan berbagai jenisnya yang merupakan satu kesatuan dalam studi keagamaan. Di beberapa kitab klasik, kajian politik masuk dalam bab al-siyasah, suatu kajian yang keberadaannya merupakan keniscayaan untuk menjadi bagian dari praktik ibadah *(talab al-ilm).* Kedua, munculnya berbagai desakan untuk kembali pada ajaran dan praktik klasik dalam kehidupan kenegaraan, terutama kembali pada ajaran Nabi dan *khulafa*' *al-rashidin.* Dua era tersebut dianggap sebagai era keemasan (golden age) dalam praktik perpolitikan yang sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Ketiga, pada saat yang bersamaan, praktik demokrasi ala Barat di berbagai negara yang mayoritas muslim justru melahirkan instabilitas dan ketidaknyamanan karena dianggap prematur dan bertentangan dengan tradisi yang sudah lama dibangun oleh penduduk setempat. Demokrasi kemudian melahirkan hegemoni dan pemaksaan negara-negara tertentu yang dianggap terlalu vulgar dalam mempraktikkan demokrasi dalam kehidupan bernegara. Keempat, pada saat yang bersamaan di beberapa Perguruan Tinggi Islam, kajian Islam politik dan politik Islam justru memperoleh ruang yang sangat luas. Di beberapa IAIN/UIN terdapat program Studi Politik Islam yang salah satu misinya mengembangkan dan memperluas kajian-kajian politik Islam dan Islam politik dalam ranah teoritik dan praktik.